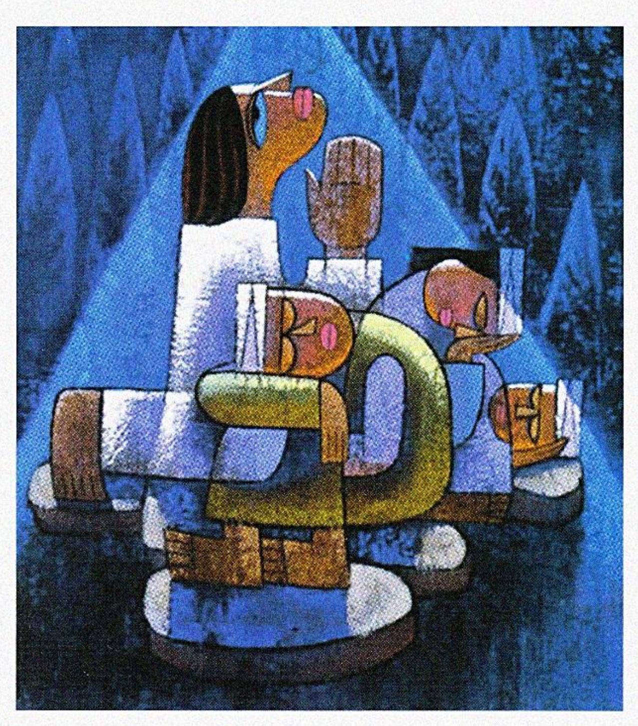
عزمي بشارة

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الأول



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES



الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الأول

الدين والعلمانية في سياق تاريخي

الجزء الأول

الدين والتديّن

عزمي بشارة

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة، عزمي

الدين والعلمانية في سياق تاريخي/ عزمي بشارة.
ج. ١، ٤٩٦ ص: ٢٤ سم.
محتويات: ج. ١. الدين والتديّن.
يشتمل على ببليوغرافية (ص ٤٥١ - ٤٦٧) وفهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2542-1
١. الدين. ٢. العلمانية. ٣. التديّن. ٤. الدين والأخلاق. ٥. الإيمان. أ. العنوان.
211.6

العنوان بالإنكليزية

Religion and Secularism: The Historical Context

Part One

Religion and Religiosity

by Azmi Beshara

الناشر



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر
هاتف: ٤٤١٩٩٧٧٧ - ٠٠٩٧٤ فاكس: ٤٤٨٣١٦٥١ - ٠٠٩٧٤

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي ١٧٤
ص. ب: ٤٩٦٥ - ١١ - رياض الصلح - بيروت ٢١٨٠ ١١٠٧ - لبنان
هاتف: ٩ - ٨ - ٩٩١٨٣٧ ١ - ٠٠٩٦١
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣

المحتويات

مقدمـة

١ ـ مدخل

قبل أكثر من عقد ونصف العقد نشرتُ دراسة بعنوان «الديمقراطية وأنماط التدين»، حاولت فيها أن أبيّن أن مسألة «الإسلام والديمقراطية» التي شغلت مراكز الأبحاث في حينه هي إشكالية وهمية، وأن لا علاقة تستحق البحث بين الإسلام والديمقراطية، أو بين المسيحيّة أو اليهوديّة والديمقراطية. وربما كان ما يستحق البحث في رأيي في حينه هو سؤال علاقة أنماط التدين بالديمقراطية. وقد اقترحت نماذج نظرية وأدوات ممكنة لمثل هذا البحث. نُشرت المقالة في حينه بالعربيّة والإنكليزية والألمانية في العام نفسه مع مقالة أخرى عن التديّن السياسي والعلمنة. لكنّها كانت مقدمة لمشروع لم أتمكن من التفرغ للعمل فيه، وإن بدأتُ التحضير له في تلك الفترة. ثم شُغلت بحثيًا بموضوعات أخرى، لكنّ هذا الموضوع لم يغب عن بالي في مرحلة شهدت غزارة في غث النشر وسمينه عن موضوعات «الإسلام السياسي» عمومًا، وتناقضه مع الديمقراطية وغيرها من المسائل. وقد حاولت متابعة ما يُنشر في هذا الشأن خلال تلك السنوات.

حين سنحت لي الفرصة قبل أربع سنوات للعودة إلى بحث الموضوع ولو بشكل متقطع، كان قد أصبح التحرّر من التقليعات السائدة التي ازدهرت واندثرت ممكنًا. رأيتُ أن من واجبي بعد هذا التأجيل أن أضع البحث الذي بدأته في إطاره الصحيح، من دون التأثّر بالموجات القائمة وما تفرضه المؤسسات من أجندات بحثية. كنت قد عنونت كتابي هذا **الديمقراطية وأنماط التدين** وليس «الإسلام والديمقراطية»، مع ما في هذا العنوان من

غرابة، فهو يؤكِّد ما ليس بموضوع الكتاب. وجمعتُ له مواد ومصادر وتلخيصات كثيرة طوال الفترة الماضية. لكن ما إن بدأت بإجراء البحث حتى أدركت بسرعة أن دراسة أنماط التديّن في المجتمعات العربيّة الحالية غير ممكنة من دون دراسة السياقات التاريخيّة. والسياقات التاريخيّة بالنسبة إلى الدين وأنماط التديّن السائدة هي أولًا وقبل أي شيء عملية التحديث التي جرت وشكلها وظروفها، ولا سيما منها سياقات عملية العلمنة الجارية والتي جرت. وبعد بحث طويل، توصّلتُ إلى نتيجة مضمونها أن الفرق بين أنماط التدين في دولٍ ومجتمعاتٍ معيّنة يتحدد بنسبة كبيرة بأنماط العلمنة التي تمت والتي تعرّض لها المجتمع. كما أن أنماط العلمنة يتحدّد فعلها بدرجات التديّن وأنواعه ومدى هيمنة الثقافة الدينية في مجتمع من المجتمعات.

من هنا، طرأ تغيّر جذري على المشروع. بدأت بكتابة مؤلف نظري عن «الدين والعلمانية»، ووجدت نفسي أتوسّع باطراد في الكتابة عن الدين تحضيرًا لفهم مفهوم العلمانية والعلمنة بشكل أدق، أي أنني خلال كتابتي عن الدين والتديّن وما يميزهما من بقية الظواهر الاجتماعيّة، إنما كتبت تحضيرًا لفهم العلمانية والعلمنة في سياقاتهما التاريخيّة، من خلال الخوض في حقل النقاش النظري الشاسع في الأكاديميات الغربية في شأن موضوع نظرية العلمنة، والنقاشات الدائرة عربيًا في شأن العلمانية. لكن ما كان يفترض أن يكون فصلًا عن الدين والتديّن تحوّل إلى كتاب، لأنني اضطررت إلى توضيح كثير من القضايا التي يشوبها تشويش وغموض بسبب استقطاب النقاش بين من يحرّمون الخوض في هذه المسائل، ومن ينتقدون الدين كأنهم ينتقدون مجموعة من الخرافات والأساطير من دون معالجة البنية الفكرية الإيمانية والظاهرة الاجتماعيّة، وهي ظواهر قائمة سوف نصادفها كثيرًا في المجتمعات والدول المعلمنة، وفي الثقافة وأنماط الوعي والأيديولوجيات العلمانية أيضًا.

على الرغم من الجهد النظري المبذول، لم يُكتب هذا البحث ليكون كتابًا نظريًا عن الدين عمومًا؛ فهذا جهد ما عاد مثمرًا أو حتى ممكنًا برأيي، على الرغم من استمرار دور النشر الأكاديمية الغربية الرئيسة في إصدار كتب ودراسات تتضّمن محاولات عامة من هذا النوع في الغرب

تحت عناوين مثل فلسفة الدين أو نظرية الدين. كُتب هذا الكتاب في إطار بحث عن الدين والعلمانية في سياق تاريخي، لذلك، مع ثقتي بأن هذا المجلد هو كتاب مستقل بذاته، إلا أني لم أطلق عليه تسمية مختلفة، بل هو الجزء الأول من كتاب واحد هو **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**؛ ذلك لأنه بنظري أشبه بمقدمة طويلة للكتاب اضطررت فيها إلى أن أوضح مفاهيم وظواهر من الضروري إيضاحها، حتى لو كلّف الأمر تحدي مصطلحات مسلّم بها في الفلسفة الغربية ومناقشتها وأخرى مسلم بها في الفكر العربي. لكنني جهدت كثيرًا في أن أستوفي المراجع اللازمة له. وحصل في بعض الحالات أن توصّلت إلى فكرة اعتقدت أنها استنتاجٌ مهم، لكن ما لبثت أن قرأتها في كتاب صدر في هذه الأثناء، أو كان صادرًا ولم أطّلع عليه، فذكرت هذا الكتاب وصاحبه وأعدت صوغ الفصل إذا اقتُضي ذلك حتى بعد مرور بضعة أشهر على إنجازه. هذه هي مقتضيات التراكم المعرفي وأصول الكتابة العلميّة، وإن بدت للكاتب أحيانًا غير عادلة؛ فليس ذنب كاتب ما أنه توصّل إلى فكرة قبل غيره حتى لو لم تكن هذه الحقيقة معروفة للكاتب اللاحق. لكن لا بدَّ من ذكر ذلك حين يعلم بها الكاتب اللاحق، وإذا جهل وجودها فالجهل ليس حجة في الكتابة المرجعية والتوثيق. الجهل يؤخذ على الكاتب.

لقد انتهيت من كتابة المجلد الأول، والمجلد الثاني شبه مكتمل، إذ لم أستكمل بعض فصوله بعد. وموضوع المجلد الثاني هو العلمانية والعلمنة ونظريّاتها والخلفية الفكرية والتاريخيّة لتطورها. لكني قرّرت عدم الانتظار وإصدار المجلد الأول لظروف خاصة، ولست أعلم مع إنهاء هذا المجلد كيف ومتى تنتهي بقية الأجزاء وسوف أباشر فورًا بالإعداد لإصدار المجلد الثاني فور تمكّني من العودة إلى العمل، وموضوعه نماذج من العلمنة في أوروبا، ونظريات العلمنة، فيما يتضمن المجلد الثالث نماذج عثمانية وعربيّة.

أما بخصوص الموضوع الأصلي المتعلق بالديمقراطية وأنماط التدين، فقد تحوّل إلى كتاب آخر. وقد بدأت التحضير له منذ زمن بعيد. ويبدو لي أن الجزء **الأول** منه يجب أن يكون فكريًا، متعلقًا بتطور الفكر الإسلامي المؤسسي وغير المؤسسي في شأن الديمقراطية، **والثاني** عن موضوع أنماط

التدين بما فيها التدين الحركي السياسي. آمل أن يمهلنا العمر لإنهاء هذا المشروع، ولا سيما أن الأوضاع في الوطن العربي تضطرنا باستمرار إلى قطع الانشغال بهذه المشروعات النظرية، والكتابة في فهم التاريخ الجاري أمام أعيننا.

٢ ـ في ما يتعلق بالجزء الأول

نعالج في **الفصل الأول** من الجزء الأول من هذا الكتاب العلاقة بين الدين والتجربة الدينية والفرق بينهما، لأننا توصّلنا إلى اقتناع مضمونه أن تجربة المقدّس لا تميّز التجربة الدينية وحدها، من هنا ضرورة فهم المشترك والفرق؛ فملكة المرور بتجربة المقدّس ملكة إنسانية تجعل المرء ينفعل بظواهر أخرى، وهي الملكة نفسها التي يخاطبها النبل والجمال وغيرهما. من ناحية أخرى، ليس الدين تجربة المقدّس، ولا يُختزَل فيها؛ أولًا لأنها تجمعه إلى ظواهر أخرى؛ وثانيًا لأنه أغنى منها بالتمايزات والمؤسسات والأبعاد الاجتماعيّة. هو أصغر منها وأكبر منها في الوقت ذاته، إذ فيها غيره إضافة إليه، وفيه أكثر منها إلى درجة تُنسي وجودها في بعض الحالات. الدين ظاهرة اجتماعيّة، والفرق الذي يميّزه من مجرد تجربة المقدّس هو الإيمان وعبادة موضوع الإيمان، والعبادة مؤلفة من طقوس وغيرها. يمكن الباحث تخيّل تجربة فردية للمقدّس، أو المرور بها، أما الدين فهو ظاهرة اجتماعيّة، وكذلك التديّن الذي يتحوّل إلى ظاهرة قائمة بذاتها. حتى التديّن الفردي هو ظاهرة اجتماعيّة.

لتبيّن الأمور بشكل أدق، نعالج المشترك والفرق بين الدين والأسطورة، والدين والأخلاق، والدين والسحر. كان في الإمكان معالجة علاقة الدين بظواهر وموضوعات أخرى لكي نساهم في تحديد مفهومه، لكننا رأينا أن أغلبية القضايا التي من شأنها أن تربك حدود مصطلح الدين قائمة في المواضيع التي اختيرت. وقد عالجنا من خلال هذه الموضوعات علاقة الفلسفة بالدين أيضًا من دون أن نفرد لها فصلًا مستقلًا.

الأسطورة، بدايةً، نمط معرفيّ يتوحّد فيه المقدّس والدنيويّ قبل وعي انفصالهما. إنها وحدة الدنيويّ والماورائيّ قبل أن ينفصلا في الوعي ذاته. حتى

بعد تمايز حدودهما في الوعي، تعمّر الأسطورة بعد الانفصال بصفتها جزءًا من العقيدة محكومةً بها، وترسب في الوعي الشعبيّ والتديّن الشعبيّ خارج العقيدة أيضًا. الأساطير كلها حكايات، لكنّ هذا لا يعني أن الأساطير كلّها تتناول المقدّس، إلا أن عنصر الغيب حاضر دائمًا فيها، أكان هذه الغيب زمانًا آخر غير الزمان، أو كائنات غير دنيوية، مقدّسة أو غير مقدّسة. المهم أن الحكاية هي المعنى، السرد هو المعنى. وقد فضّلت في هذا الكتاب استخدام مصطلح «وحدة المعنى مع السرد القصصي» في الأسطورة حتى في العصر الحديث، خلافًا لانفصال السرد عن المعنى في الفكر العلمي العقلاني.

ليست الحكايات كلّها أساطير، لكنّ الأساطير كلّها حكايات. الأساطير هي حكايات بدايةٍ أو خلقٍ تجيب عن سؤال «لماذا؟» بواسطة رواية البداية. وكما أن الدين ليس مجرّد وعي زائف، وكما أن اختزاله إلى ذلك يحجب رؤية الظاهرة الدينيّة في غناها، فإن الأسطورة ليست مجرّد تمثيلٍ مشوَّهٍ للواقع، أو تمثيلًا غير حقيقي للحقيقة، بل هي مكوّن حضاري، وأداة تعبير وكشف لعمق النفس البشريّة، ولغة رموزٍ تكثّف الكونيّ، وتحاول أن تسبغ عليه معنًى كليًّا. عرضتُ إذًا بعض النظريّات المهمة عن تشكّل الأسطورة، موليًا الاهتمام خصوصًا إلى العناصر الباقية من الأسطورة في الوعي غير الديني أيضًا. وهذا يفيدنا لاحقًا في فهم العلاقة بين الدين والعلمنة.

عرضت أيضًا السحر بصفته تعاملًا «عمليًا» مع المقدّس، وللدقة مع قوى الغيب بخيرها وشرِّها، لتسخيرها أو التأثير فيها، أو هو تعامل «شبه ـ علمي» أو «ما قبل ـ علمي» مع الدنيا. ساهم هذا الفهم للسحر والأسطورة في انتشار التعامل النظري مع الدين كأنه رؤية طفولية أو بدائية للعالم، كما ثبت أن العلم حين دحض هذا الجانب في الدين، لم ينتهِ الدين، بل انحسر من مجالات معينة. يمكن القول إن الدين قد تركّز بذلك بما يقترب من جوهره بصفته مفهومًا، أي في العنصر الإيماني. وعلى الرغم من أن الدين في السياقات التاريخيّة تضمّن دائمًا رؤى ميثولوجية معرفية للعالم، إلا أن بقاء الدين مع تراجع أهمية هذه الجوانب فيه تدريجًا يساعدنا على إدراك خصوصيته. لقد عالجنا السؤال القائل: «هل السحر دين؟»، و«هل الدين سحر؟»، واعتبرناهما سؤالين نابعين من مرحلة لم ينفصل فيها الدين بصفته

ظاهرة، والإيمان الديني بصفته نمطًا، عن باقي الظواهر وأشكال الوعي، ويمكن القول إنه كان شاملًا لها، أو كانت شاملة له. لكن ما عاد في الإمكان إصدار حكم يقضي بأن السحر دين، أو أن الدين سحر، مع أن بقايا الممارسة السحرية قائمة في الدين وفي الدنيا. نحن نرى أن العلمنة قد تنزع السحر عن العالم مع اكتساب الإنسان أدوات في فهم الظواهر وفي إنتاجها، لكنّها لا تنزع من الإنسان قابليته للانسحار. وهو ينسحر بالملكة نفسها التي سبق أن حدّدنا أنها تنبهر بالمقدّس، فهي تنبهر بالنبل وبالجمال وبالسامي والجليل.

لذلك كان البند المتعلق بموضوع الأخلاق في هذا الجزء هو الأكثر تعقيدًا، لأنه يصعب فصل الدين عن طاعة ما يمليه، لكن لا بد من التعامل معه بصفته ظاهرةً باتت مختلفة عن الأخلاق. الدين يتضمن عقائد ومواضيع إيمانية ليست بالضرورة أوامر ونواهي أخلاقية، والأخلاق يمكن تبريرها من دون الدين، فلا حاجة إليه لو كان مجرد أخلاق. لقد مكثت عند هذا الموضوع طويلًا، لأنه قلّما يعالَج في الفكر العربي مع معرفتي بكتابة محمد عابد الجابري عن العقل الأخلاقي العربي (وهي الأهم في مؤلف العقل العربي بحسب رأيي)، وقبله أحمد أمين وعلي الوردي، إلا أنه لم تُنجَز معالجة فلسفية معمقة لموضوع الدين والأخلاق[1]. وهذا الفصل هو أيضًا مناسبة للتأكيد أن نظرية الأخلاق وعلاقتها بالدين تحتاج إلى معالجة أطول وأعمق وأشمل، وأن هذا الفصل قد يصلح مقدمة لذلك. كما تعرضنا فيه لبعض النظريات الغربية في علم الأخلاق. ولم نرُم وضع نظرية خاصة فيه، بل المساهمة في النظرية عبر تحديدات أدق لعلاقة الدين بالأخلاق. ووصلنا

---

(١) ربما تكون دراسة الشيخ الأزهري محمد عبد الله دراز **دستور الأخلاق في القرآن** استثناء. وأصلها رسالة دكتوراه في الفلسفة من السوربون كان من بين مناقشيها المستشرقان ماسينيون وبروفنسال. وكذلك كتاب عالم الأديان الفلسطيني - الأميركي إسماعيل الفاروقي عن الأخلاق المسيحيّة: Isma'il Ragi A. Al-Faruqi, *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas* (Montreal: McGill University Press, 1967).

قديمًا عالج الأخلاق كل من مسكويه وابن حزم والماوردي وغيرهم. وكتب أحمد أمين كتابًا بعنوان **الأخلاق** عندما كان أستاذًا مساعدًا في الجامعة المصرية، وصدرت طبعته الثالثة في عام ١٩٣١ عن لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة. وبعده كتب علي الوردي كتابه **الأخلاق: الضائع من الموارد الخلقية** وقبلهما كان أحمد لطفي السيد قد ترجم كتاب **الأخلاق** لأرسطو.

إلى نتيجة تقول إن الدين يقدم منظومات أخلاقية، مع منظومات دمج وضبط اجتماعيّ في ظروف تاريخيّة، لكن لا يوجد تطابق بين الدين والأخلاق، وقد ينشأ حتى تعارض وتناقض بين الواجب الديني والواجب الأخلاقي في الظرف التاريخيّ عينه، ولا سيما مع نشوء التدين بصفته ظاهرة متميّزة من الدين والإيمان. لكن لا بد من رؤية المحاولة النظرية في فهم الدين بما أنه يؤدي وظيفة أخلاقية بصفته جسرًا بين السعادة الفردية والفضيلة، إذ ما من ضمان ألّا يؤدي الإحسان وفعل الخير إلى الألم والتعاسة الفردية.

نعالج في **الفصل الثاني** مسألة التديّن من منطلق أن الدين هو ظاهرة لا تقف وحدها من دون تديّن. بمعنى أن في الإمكان تخيّل ظواهر اجتماعيّة مُمَأسسة أخرى من دون مؤمنين بها، وبالإمكان تخيّل نظرية علمية لا يصدّقها أحد، لكن لا يمكن تخيّل دين من دون إيمان. في هذا الجزء تحديدًا نعالج مركزية الإيمان في الدين، ونحلل مسألة الإيمان ونبيّن خصوصيتها عبر تمييزها من فكرة العلم والعقل، وذلك بتحليل الظاهرة الدينية والأدبيات المتصلة بها، كما نحلل الفرق بين الإيمان بحقائق ونكنّيه إيمانًا معرفيًا، أكان علميًا أم لا، والإيمان الديني المحض (أو العرفاني). وفي نهاية الفصل نعالج مسألة مركزية هي تمايز التدين بصفته ظاهرة اجتماعيّة لها دينامية تطور، وحيز دلالي واجتماعيّ كافٍ يسمح بوجود تديّن من دون إيمان.

أما في **الفصل الثالث**، فنتطرّق إلى نقد محاولات دحض الدين التي يعدها بعض المنظرين العرب جهدًا تنويريًّا تقدميًّا. ونحن نقوم بذلك بناء على النظريات التي نراها أكثر تقدمًا في نقد الدين الذي رأى فيه كارل ماركس مهمّة منتهيةً، وبالتالي لم يتوقف عندها كثيرًا. يساعد هذا الفصل في توضيح الظاهرة الدينية عبر اعتراضنا على اعتبارها مجموعة من الخرافات والأضاليل أو أيديولوجيات السيطرة؛ فتفكيك هذه المحاولات وإظهار العقم فيها حيث لا تساهم في فهم الظاهرة الدينية بصفتها ظاهرة اجتماعيّة يساعداننا في الاقتراب أكثر من فهم الظاهرة الدينية. وقد توقفنا طويلًا عند نظريات علم الاجتماع الوظيفي في هذا الشأن.

نصل في **الفصل الرابع** إلى محاولات تعريف الدين ووضع نظريّات في فهمه. وهو الفصل الذي يصبح القارئ من خلاله جاهزًا للخوض في نهاية الكتاب، بعد توضيح حدود الظاهرة في الفروق بينها وبين الظواهر الأخرى؛ إذ نحن نعتبر الكتاب كله محاولة في التعريف. يبدأ الفصل هذا بتحليل لفظ الدين باللغة العربيّة مع بعض المقارنات، ثم تحليل اللفظ العبري للفظ «دين» وللمفردة الأخرى المستخدمة للدلالة على الدين. أما تحليل اللفظ اللاتيني فلا يتوقف البحث عنده إلا قليلا لأن الموضوع مطروق بحثيًا.

يتناول البحث كذلك المحاولات المختلفة لفهم الدين، وتحديدات الدين والتديّن نظريًّا. وربما كان القارئ يتوقع أن يبدأ الكتاب بهذا الفصل، لكن الكاتب (المؤلف) لا يرى أن التعريفات من هذا النوع مفيدة إلا في تعريف أدوات البحث المستخدمة، أما موضوع البحث فلا يُعرَّف في بدايته. إن محاولات كهذه لا تفيد كثيرًا إذا لم تتطوّر قبل ذلك بالتدريج عبر رسم الحدود مع الظواهر الأقرب وجدليتها، وحركة هذه الحدود. بعدها يصبح العمل في التحديدات أسهل وأكثر فائدة للقارئ. وقد خصصنا فصلًا خاصًا لعقم عمليات التعريف لظاهرة اجتماعيّة متغيرة ومتطورة باستمرار. ونحن نشرح المأزق البنيوي في تعريف ظاهرة مثل الدين إذا لم يؤخذ في الاعتبار التغيّرات في تعريف الظاهرة لذاتها في فهمها الذاتي، ومن دون فهم أن باحثي أي ثقافة يحضرون لفهم الدين في ثقافة أخرى وهم مزودون بفهمهم للدين في بلادهم.

نحن نعتبر هذا الجهد جهدًا علمانيًا، لأنه بوعي أو بغير وعي يضع حدود الدين ويفصله عن غيره من الظواهر. ونحن نُظهر ذلك في الواقع ذاته لا في النظرية فحسب، فقد تحددت الظاهرة في الواقع ذاته بحيث ما عاد ممكنًا فهم ظواهر مثل عدم نشوء أديان جديدة[٢] من دون فهم عملية العلمنة. ونصل إلى نتيجة تقول إن فهمنا للدين يتغير بحسب العلمنة، كما أن

---

(٢) نقول جديدة، لا بديلة، فظاهرة نشوء «شبه ـ الديانة» والديانة البديلة، هي ظاهرة قائمة طبعًا، وهي لا تدحض ما نقول بل تثبته لأنها تؤكد عدم نشوء الديانات وتقلص الثقافة الدينية، وتلبية الحاجة لديانات بديلة في إطار العلمنة ذاتها.

أنماط التدين في مجتمع من المجتمعات تتأثر بأنماط العلمنة التي مر بها.

من هنا ننتقل إلى **الفصل الخامس**، الممر إلى الجزء الثاني من الكتاب. أردنا فهم العلمانية والعلمنة فاضطررنا إلى بحث موضوع الدين مجددًا، وفي خلال تحديد ظاهرة الدين انتقلنا إلى العلمنة. في هذا الفصل الأخير من الكتاب نبدأ بتفسير فهم العلمنة من منظور الدين، وبصفتها عملية تمفصل وتمايز في الظاهرة الدينيّة ذاتها، بين الله والعالم، وبين المؤسّسة الدينيّة والرعيّة، وبين التديّن والتمأسس، وغير ذلك. وسيكون التوسع في شرح العلمنة والعلمانية في سياقها التاريخيّ موضوع الجزء الثاني من الكتاب.

ليس ضروريًا أن يتفق أي قارئ مع تحليلنا للدين ظاهرةً ومصطلحًا، لكنّ هذا الكتاب يكون قد أدى مهمته الفكرية والتثقيفية إذا توصل القارئ النقدي، أكان متديّنًا أم غير متديّن، إلى قناعة مفادها أن الدين ليس مجرد مجموعة من الأباطيل أو النظريات الخاطئة في فهم العالم، وأن العلمانية ليست عبارة عن نظرية علمية. ويكون هذا الكتاب قد أدى المهمة ذاتها إذا نجح في الشرح أن الدين ظاهرة اجتماعيّة متغيّرة وقابلة للدرس، وأن المعارف التي يقوم عليها متغيّرة، وأنه يرتبط على المستوى الفردي الحي بتجربة وجدانية تشبه كثيرًا تجارب وجدانية إنسانية أخرى، وأن ما يميّزها هو أنها تقود إلى الإيمان، وأن الإيمان فعل إرادي وليس استدلالًا عقليًا أو استنتاجًا علميًا ضروريًا، وأن الدين خلافًا للإيمان بالمطلق يبقى مع ذلك لا ظاهرة مطلقة بل ظاهرة اجتماعيّة متمايزة من التجربة الفردية. إنه ظاهرة إنسانية متنوعة ولها حدود. إن القول إن الله مطلَق هو قول صحيح، وللدقة بديهي. فهو يشبه القول إن المطلق مطلق، وإن اللانهائي لانهائي، وكلّي القدرة هو كلّي القدرة؛ أمّا الدين فهو إنساني وإرادوي واجتماعيّ ونسبي ومتنوّع. وإن تحويل النهائي إلى لانهائي، والنسبي إلى مطلق، والمتنوع إلى واحد لا يتم بالعلم ولا بالإيمان بل بالأيديولوجيا، وللدقة بنوعٍ محدّدٍ من الأيديولوجيا هو الأيديولوجيا الشمولية.



الفصل الأول

المقدَّس والأسطورة والدين والأخلاق



أولًا: عن التجربة الدينية

في أن أي دين لم يقم من دون الشعور بالمقدّس. وفي أن الدين من ناحية أخرى لا يُختزَلُ إلى تجربة المقدّس الفردية. وفي أن التجربة الدينية تتميّز من تجربة المقدّس عمومًا بأنها إيمانيّة تقوم على الإيمان بالغيب أو تؤدي إليه. وفي أن الإيمان نوعان: معرفي وعرفاني. وفي أن موضوع الأخير هو المطلق، وفي أنه ليس استدلالًا عقليًّا أو استقراءً معرفيًّا، ولا معارف تُلقَّن. وفي أن المحاولات الفلسفيّة في تفسير الإيمان وشرحه ليست دينًا بل كلامًا. وفي أن الدين يفصل بين مجالي المقدَّس والعادي. وفي أنه بصفته ظاهرة قائمة بذاتها يقوم على الفصل والوصل بينهما. وفي أن الدّين ظاهرة اجتماعيّة تقوم على الإيمان المشترك بعقيدة وممارسة طقوس وشعائر محدّدة يُفترض أن تصل ما بين المجالين. وفي أن قوّته ليست في غير العادي، بل في تحوّله إلى عادي. وفي أن لا طريق مباشرًا من الشعور الديني إلى العقيدة. وفي أن المعرفة الدينية والشعور الديني يتطابقان عند الأنبياء وحدهم. وفي أن الإنسان يفكّر بما يمر به في التجربة الدينية بأسماءٍ ومسميّات لأنه عرفها قبل التجربة.

نستخدم في بداية هذا الكتاب لغةً تصويريّةً كان الفلاسفة من أمثال ديكارت وجون لوك وديفيد هيوم يعتبرونها في الماضي لغةً فلسفيّةً عقلانيّةً كي نتخيّل أن النفس البشريّة مؤلّفةٌ من حسٍّ وعقْل، وأن العقل مؤلَّف من أفكار، وأفكار عن الأفكار، وأن العاطفة هي انفعال العقل، أو حاسة العقل على خلاف حاسة الجسد، بلغة مؤلف هذا الكتاب. بهذه اللغة، فإن تجربة المقدّس، أكانت انفعاليةً أم تأمليّةً، مسحورةً أم راهبةً، تجربةٌ تقع في وعي الإنسان في تقاطع العقل والحسّ، في الجزء الحسيّ من العقل، أو في الجزء العقليّ من الحسّ. التجربة الدينيّة بهذا المعنى، أي بمعناها كتجربة المقدّس، هي، في بعدها الفردي، تجربةٌ عاطفية وجدانيةٌ مكوِّنةٌ للإنسان.

وأساس الانفعال بالمقدّس هو الملَكة نفسها التي تجعل الإنسان ينفعل بالجمال، أو بالسامي والنبيل، في نوع الانفعالات نفسه الذي يثيره الإحساس بالمطلق، وباللانهائي في النهائي. هي الملكة التي تُميّز انفعال العاطفة الأخلاقيّة والوجدان من مظاهر مثل التضحية والاستقامة والانتماء والحبّ وغيرها. لا تشكلّ تجربة المقدّس خصوصية هذه التجارب معًا، إلا لأنّها تمثّل ابتداءً ما هو مشترك بينها. هذا المشترك النفسيّ هو الذي يجعل الانتقال بين هذه الانفعالات، واستبدال أحدها بالآخر ممكنًا في أحوال اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ معيّنة مع اختلاف أنماط الوعي.

حدس المطلق مباشرة، أو رؤية اللانهائي في النهائي، والمطلَق في النسبي، هو أساس التجربة التي تهز الكيان والوجدان. وهو ما يستحيل تناوله بالفكر المحض لأنه يؤدي بالضرورة الى استحالات منطقية. يقوم التعامل مع المقدّس ومع الجمالي في الكون على أساس الإحساس بالمطلق، أكان هذا المطلق فينا، أو في الكون، أو في الأخلاق، أو على وجود المطلق واللانهائي في مجال محدد، أي نهائيّ، يكمن فيه. قد يتخذ التواصل المباشر مع المطلَق شكل تجربة دينية وحدس نبوي، أو تواصل مع الله في الدين. وقد تتخذ محاولة الإحساس بالمطلق أو تأمله أو محاولة تصويره أشكالًا مختلفة في الأدب والفن وغيرهما. كما أن محاولات رؤية المطلَق في الجماعات الإنسانية المحدودة وتصويرها إنما تنقل مثل هذا الانفعال العاطفي الأشبه بالحب إلى شعور بالانتماء إلى الجماعة. ويكمن الخطر في نقلها إلى مجالات معلمنة مثل السياسة، وفي إحلال لاهوت الانتماءات العصبوية إلى الدولة والشعب والطائفة والقومية والحزب محل الأحكام العقلية في مجالات نحتاج إلى أن نديرها بناء على قوانينها لا بناء على التواصل مع المطلَق فيها.

هذا الشعور بالمقدَّس هو ملَكة روحية، أو للدقة سمة من سمات الوعي البشري. وهو مكوِّنٌ رئيسٌ من مكوِّنات الدين الإنساني. لكنّه ليس الدين؛ فالدين لا يُختَزل في تجربة الانفعال بالمقدّس. الدين ظاهرة جماعية اجتماعيّة، وليس ملكة روحية في الإنسان كفرد. وإذا صنّفنا النقاش الجاري بين اعتبار الدين تجربة تقوم على سمات في الشخصية الإنسانية، واعتباره

ظاهرة اجتماعيّة، على أنه نقاش بين علم الاجتماع وعلم النفس، فإننا نرتكب خطأً فادحًا[1]. ما نتحدّث عنه عادة بصفته ملكة إنسانية متعلّقة بشعور الإنسان بالرهبة أو التسامي أو غيرها من المشاعر «غير العادية»، هو الشعور بالمقدّس. والدين، كما قلنا، ليس الشعورَ بالمقدّس، بل ظاهرة اجتماعيّة أشمل وأعم. وهي لا تقوم على هذا الشعور، ولا على مجرد التميّز، بل إن أهميتها تكمن في أنها تبدأ بمأسسته، أو تدبيره، ثم تتطور في طريقها إلى الاستقلال عنه إلى درجة أنها بصفتها ظاهرة قائمة بذاتها قد تخاطب هذه الملكة وتثير هذا الشعور، وقد لا تفعل ذلك وتبقى قائمة بوصفها مؤسسة. ما يميّز التجربة الدينيّة من التجارب الأخرى التي تثير هذا الشعور هو أن الدين يضيف إلى تجربة المقدّس البعديْن الإيمانيّ والمؤسّسيّ التنظيميّ. ويصحّ القول بالنسبة إلى البعد الثاني تصويريًّا لا تعريفيًا مفهوميًّا، إنه «تدبير المقدّس»[2]. ولا يصحّ هذا الفهم التصويريّ إلا إذا فهمنا أن البعد الإيمانيّ الماورائيّ، أو الغيبيّ، هو الذي يميّز المقدّس الدينيّ من ناحيته الذاتية الإنسانية. والإيمان هو إيمان بمعتقدات تترتب عليها سلوكيات وممارسات.

ربما يصح كذلك أن نضيف، تصويريًا أيضًا، أنه مثلما ثمة ملَكة فردية هي ملَكة المقدّس تتقاطع فيها المجالات الدينية والجمالية والأخلاقية،

---

(١) في مقالة مهمة نُشرت عام ١٨٩٩، يكتب إميل دوركهايم، وهو واعٍ عملية تأسيس السوسيولوجيا كعلم، أن العلم هو الذي يفترض أن يدرس الظاهرة الدينية حين تتوافر له الأدوات، لأن الدّين ظاهرة اجتماعيّة، تتألف من معتقدات متوراثة ومرجعيات ملزمة وممارسات هي في مجملها اجتماعيّة. وحتى لو توافرت حالات من التطوير الفردي للممارسات الدينية، فإنها حالات ثانوية قياسًا على الظاهرة الاجتماعيّة. انظر: Emile Durkheim, «Concerning the Definition of Religious Phenomena (1899),» in: W. S. F. Pickering, ed., *Durkheim on Religion* (Cambridge: James Clarke and Co., 2011), pp. 92-95.

أما ماكس فيبر فاعتبر أن ما يمكن فهمه هو الدوافع السلوكية التي يوفرها الدّين والأنماط السلوكية التي تصدر عنه، وتتأثر بنوع العقيدة الدينية. وقد ذهب فيبر بعيدًا في دراسة هذا الموضوع. انظر: Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translators Ephraim Fischoff [et al.], 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), vol. 1, p. 399.

(٢) روجيه كايوا، **الإنسان والمقدّس**، ترجمة سميرة ريشا (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠١٠)، ص ٣٦.

كذلك توجد «غريزة اجتماعيّة» تدفع الناس إلى الاجتماع والمحافظة على الجماعة عبر توارثها بالتقاليد، وممارسة الطقوس، والاحتفال، والتشارك في سرديّات تمنح الجماعة معنًى وغاية. وتشترك مجالات متعددة في هذه «الغريزة» المتعلقة ببقاء المجتمعات، وتتصارع من خلال هذه المشاركة؛ منها إنتاج الحياة المادية، والتكاثر، وتنظيم الجماعة والسياسة، والتفاعل مع الطبيعة. والدين أحد أشكال التفاعل مع الطبيعة والجماعة، هذا إذا غضضنا النظر عن وظائفه وخصوصيته.

المهم بالنسبة إلى البحث الاجتماعيّ ليس المشترك فحسب، بل الفرق؛ فعلى الفرق يتوقف التطوّر من مرحلة إلى أخرى، وكذلك على تجاوز الملَكة والغريزة والفطرة بواسطة البنى الاجتماعيّة والفعل الإنساني الخلاق. ولو مكث الإنسان عند الغرائز لما تطوّر. من ناحية أخرى، إذا اقتصر تطوّر الإنسان في التعامل مع الغرائز على قمعها وقع في الأزمات والتشوهات المرضية. وليست هذه هي الحال، فالإنسان يتطور وتتطور معه ملَكاته وأحاسيسه. ويمكنه بدلًا من قمعها أن يسلِّم بوجودها دافعًا ضروريًا للحياة وللنفور مما يتهدد الحياة، وأن يكون واعيًا مساراتِها البديلة الممكنة، وأن يضبطها ويتجاوزها، وأن يقوم بما هو أفضل منها بواسطة الخلق والإبداع والوعي في الوقت ذاته. أما المجتمعات فليس لها أن تتجاوز «غريزة» الحفاظ على الذات. يعلّمنا التاريخ أن الجماعات حين تقف عند ما هي عليه ولا تتطوّر إنما تنحل وتندثر وتزول معها طقوسها وسردياتها؛ إذ إن هنالك فرقًا بين الحفاظ على الذات من خلال الحفاظ على ما هو قائم، والتجدد والتطور المستمرَّيْن اللذين ينجبان أيضًا بنًى اجتماعيّة، ومدنية، وثقافة، ولا تقوم ثقافة ولا مدنيّة من دون مؤسسات ومعانٍ ورموز وطقوس وشعائر وغيرها.

لا يمكن تجاهل الفرق بين جماعات ومجتمعات تكون فيها الطقوس والسرديّات أداة إعادة إنتاج الجماعة، وأداة التعبير الاجتماعيّ الرئيسة، ومجتمعات لا تخلو من الطقوس والشعائر، لكنّها تستخدم أدوات تعبير أخرى تفرد للحرية الفردية حيّزًا أوسع من جهة، وتقوم في إعادة إنتاج ذاتها على تفاعل البنى المؤسسية في الدولة والمجتمع. كما أن هنالك فرقًا بين طقوس وشعائر تمارَس شكليًا في نوع من العرف والتعارف الاجتماعيّين،

وأخرى تُمارَس على أنها شكل من أشكال قمع الوعي وإخضاعه لرهبة المقدّس الكامن في الخشوع الجماعي أو الهتاف الجماعي، دينيًا أكان موضوع هذه الطقوس أو دنيويًا.

من هنا فإن تلخيص الأمر بالناحية التصويرية على أنه ملكات وغرائز لا يكفي لفهم الظاهرة الدينية وشرحها عبر تبيان حدودها، أي ما يفرّقها عن غيرها على أساس ما يجمعها به، كما أنه لا يكفي لشرح ما هو أهم من ذلك، وهو الفَرْق الكامن فيها (وليس الذي يميزها من غيرها فحسب) بلغة منطق هيغل، لأنه محرك تطورها.

إنّ الانفعال بتجربة المقدَّس والتأثّر بها أساس العاطفة الدينيّة. لكنّ هذه العاطفة لا تتحوّل إلى دينٍ بمجرّد الانفعال بتلك التجربة، بل حين تؤمن النفس بالمقدَّس وبوجوده الحيِّ والعاقل في الغيب، وبأن من الواجب عبادته. إن الفرق بين الإيمان بوجود المقدَّس الحيّ في الغيب ومأسسة هذا الإيمان في عملية إنتاج جماعة وإعادة إنتاجها من جهة، والانفعال بتجربته من جهة أخرى، هو الذي يميّز التدين من بقية تجارب المقدّس. ويتّخذ الإيمان حياةً خاصّةً له منفصلةً عن هذا الانفعال بالمقدّس، إذ يرتكز على التقديس، ويتجاوزه إلى محاولة الفعل بالمقدّس، وتنظيم عمليّة التأثير والتأثر حتى بعد أن تنقضي التجربة. يقود الإيمان أيضًا إلى الطاعة بقدْر ما يقود إلى تنظيم المقدَّس في عقائد بدرجاتٍ متفاوتة. من هنا، ثمة فرق شاسع من جهة بين الشعور بالمقدّس والإيمان بوجوده الحي المحايث الغيبي المتجاوز، أَكان في الظواهر أو خلفها، وبأن العلاقة به علاقة عبادة، ومن جهة أخرى بين الإيمان عقليًا بوجود خالق أو افتراضه عقليًا. ولا يترتب على مثل هذا الإيمان العقلي والافتراض أيّ علاقة طاعة أو عبادة أو غيرها من مقومات الظاهرة الدينية. من هنا فإن التعليل العقلاني الفلسفي لاحتمال وجود ظواهر غير مادية روحية أو كيانات عاقلة خلف الظواهر لا يقدّم ولا يؤخّر في مسألة الدين والتدينّ، أي أنه يحسم مسألة الإيمان.

هل لدى الأطفال دين؟ يمكن تلقين الأطفال أسس العقيدة الدينية عن ظهر قلب، لكنهم لا يتعاملون معها بعقلانية لاهوتية بل يدخل التدين إلى نفوسهم بالاندهاش بسحر القصص الدينية التي تُشخصن المقدّس، والتي

يؤمنون بها حرفيًا. لكنهم يؤمنون بأمور كثيرة أخرى تقال لهم، كما يُدهشون لأمور كثيرة رائعة، أو يخافون بالطريقة نفسها من ظواهر يعتبرها أهلهم دينية ومن ظواهر لا تُعتبر دينية. لا نعتقد أنه يمكن المقارنة بين الانفعالات بالمقدّس في طفولة الإنسان، والانفعالات في طفولة البشرية التاريخيّة. يمكن القول إن الحس الديني يتطوّر في الدين، ويتميز من الحسّ الجمالي وغيره، كما يتطور الوعي بما يسميه الإنسان الناضجُ الحقائقَ الدينية والعقائد. لكن مسار التطور يشير إلى أصل واحد للانفعال في نفس الإنسان، ومن هذا الأصل الواحد يُشتقّ الانفعال الجمالي والانفعال الأخلاقي والانفعال الديني. ولا شك في أن التعبير الفني والتعبير الديني عن الرائع والمجهول والخفي اجتمعا في طفولة البشرية.

تُميّز الديانات التي طوّرت عقيدةً دينيّةً الحقائق المنزَلة من غير المنزَلة. الحقيقة المنزلة هي بالضبط ما يتطّلب من المتديّن إيمانًا، أو تسليمًا بها من جانبه، لا شكًّا وإثباتًا. أما الحقائق غير المنزلة، فهي الحقائق الدنيويّة التي يتعامل معها المرء في حياته الدنيويّة أكان التعاطي معها علميًّا أم غير علميّ. من هذه الناحية فهي ليست حقائق مطلقةً، بل حقائق نسبية تتفاوت درجة «حقيقتها». وحتى لو تعامل أيّ فكرٍ غير دينيّ في العصر الحديث مع حقائقه على أنها حقائق إيمانيّة، ومع شخوصه بصفتهم شخوصًا مقدّسة، فإنّه ينشئ كيانًا جديدًا، هو عبارة عن حقائق إيمانيّةٍ (غير منزلة بنظر المتدينين)، لا تلبث أن تشكّلَ بديلًا دنيويًّا من الدين.

يتضمن الدين عبادة، وهي علاقة تبجيلية مع ما يؤمن به تتألف من تقديس منظم في شعائر وفروض وواجبات. يحافظ الطقس الدينيّ على الحدّ الأدنى من هيبة المقدَّس بمنوال رتيب قد تتحوّل فيه «العبادة» من «مقامها الشعريّ»، إذا صحّ التعبير، إلى عادةٍ في «مقام نثريّ» نمطيٍّ متكرّر، تضيق الفوارق فيه بين الدنيويّ والمقدَّس، ويتمأسس إذا ما ذوى الشعور الانفعالي به. وفي لحظة وقوع أحداثٍ ومتغيّراتٍ يعود الطقس الرتيب نفسه، فيثير الانفعال الدينيّ من جديدٍ، باعثًا ما يمكن وصفه بالتجربة الروحيّة الدينيّة الكلّيّة للمؤمن، إذ يؤدي الطقسُ الدينيّ نفسه دورَ المهدّئ ودور المهيّج في ظرفين مختلفَيْن. وفي الحالتين وما بينهما من

درجاتٍ يحافظ الطقس الديني على الاستمرارية، ويحوِّل الشعور والإيمان إلى مؤسّسةٍ وجماعةٍ وانتماء. كما لا يستغني التديّن عن أنماط الانفعالات الأخرى المشاركة في نمط تجربة المقدّس التي تثيرها في النفس أنماط متشابهةٌ من ناحية علاقتها بالزمن الشعريّ في الكائن الإنسانيّ، مثل مؤثّرات الفنّ والجمال والحبّ والنبل.

ليس مستغربًا أن نجد في ممارسات كثير من الديانات وطقوسها فنونَ الرسم والموسيقى والتمثيل أو مزيجًا منها، لأنها جميعًا تُعبّر عن العلاقة الإنسانية مع السحر الكامن في الأشياء، أو لأنها الطريق إلى التعامل مع الكلية الكامنة في الجزئي، ومع المطلق في النسبي. نشأت هذه المقاربات الإنسانية في وحدة واحدة، وتمايزت عبر التطور التاريخيّ. وتبقى هذه هي الحال في بعض هذه الديانات لفترات يضيع فيها تميّز الدينيّ من الحسيّ المتعيّن. حصل ذلك في بعض حالات تحوُّل الطقوس الدينيّة إلى نوع من الاحتفال باللذّة وبالجميل حسيًّا. وظلت الديانات تستخدم هذه المؤثرات لإثارة الشعور بالمقدّس في طقوسها، أو في تبجيل الخالق وتوليد الشعور بعظمته في أبنيتها، وفي ما تقدّسه من أماكن ومواسم. في المقابل، ليس مستغربًا أن يتخذ الدين، حين يُحَدَّد بصفته ظاهرة، موقفًا من التمتع بالجمال والفنون والآداب وغيرها، لأنّه غالبًا ما تُرافق عمليّةَ التميّزِ الواعي الاجتماعيّةَ لظاهرةٍ من الظواهر الأقرب مواقفُ حادةٌ من هذه الظواهر. وهي إذا ما مورست خارج الدين قد تسلب أو تخلب أو «تفتن» مشاعر المؤمن وتقلل من ولائه.

هكذا تُحدَّد الهوية، بتشديد الفرق والاختلاف عن الظواهر الأقرب. وهذا لا يمنع أن تُستخدم هذه الظواهر أدواتٍ في إنتاج الشعور بالمقدَّس لاحقًا، لأنّها الأقرب إلى إنتاج تصورات المقدّس وانفعالاته. لكنّ استخدامها يجري بعد تثبيت الفرق، وفرض المسافة بينها وبين الدين. هنا يصحّ أن يكون الانفعال الناجم عن الصورة والتصاميم والموسيقى وغيرها، مولّدًا لتجربة المقدّس.

من ناحيةٍ أخرى، إذا ما افتُقد الإيمان بالدين، أو اهتزّ تأثيرُ الدين المؤسّسيّ الاجتماعيّ، أو نشأ منافسٌ قويٌ له، فقد تنتقل مشاعر المقدّس

إلى هذا المنافس، مضفيةً عليه خصائصَه في مضامين جديدةٍ تُعتَنق على شكل إيمانٍ. لغرض تقريب ذلك من الأذهان تصويريًا، يمكن ابتداءً الاستعانة بظواهر تحصل على المستوى الفرديّ الصرف، مثل الحبّ والصداقة والخيانة والانتماء والحسّ الجماليّ، يصادفها المتديّن في حياته، إذ يجهد وكلاء الدين عمومًا لإبقاء تجربة المقدَّس الشخصيّة في المجال الدينيّ، محاولين منع منافسة المؤثّرات الأخرى، إذا لم تكن في خدمة الدين. هنا تظهر إشكالية الصراع على الولاء، وهرميّة الانتماءات لدى الإنسان. يمكن اعتبار هذا الصراع من أهم جوانب انحسار الدين التدريجي في مجاله، أي أنه يصبح مجالًا محددًا، لا حين يتعلق الأمر بدخول العلم إلى مجال بعد آخر فحسب، ولا بنزع السحر عن العالم بتفسير كل مجال بقوانينه فحسب، بل كذلك في تميز مجالات الانتماء والولاء من الانتماء الديني.

يصحّ ذلك أيضًا على الظواهر الاجتماعيّة الكبرى، مثل الوطنيّة والقوميّة والحرب والتضحية النضاليّة وغيرها. وكلها تتضمن العنصر الانفعاليّ بالمقدّس الذي لا تصحّ من دونه أخلاق ولا قيم جماليّة، فلا تعزّ على النفس قيمة من دون هذه المشاعر. والناس كما هو واضح لنا، لا يبنون ويُنتجون ويُخلصون في أعمالهم المهنية، ولا يقاتلون أو يستشهدون من أجل حسابات تعاقدية؛ فنظريات العقد الاجتماعيّ هي نظريات تفسيرية لنشوء الكيانات، أما بالنسبة إلى دوافع البشر فهذه النظريات نفسها لا تدّعي أصلًا أنها دوافع تعاقدية.

في مثل هذه الحالات تنشأ شعائر تؤدي الوظيفة نفسها في إثارة الشعور بالمقدّس، مثل الاستعراضات العسكريّة، وموسيقى المارشات، والأداء الجماعي للنشيد الوطنيّ، ولحظات الصمت والحداد وقوفًا على أرواح الشهداء، ومراسم دفن الشهداء... إلخ؛ وكلّها تجهد لإثارة الانفعال بالمقدّس لدى المشارك[٣]. قد تنزلق كلها إلى حالاتٍ من الأصوليّة لا

(٣) يتوقف تعامل الدين التقليدي مع هذه الظواهر على قدر قرب التدين الشعبي منها، ومدى تقاطع الهُويّة الدينية والهويات الأخرى القومية والوطنية معها، ومدى إعطاء المؤسسات القائمة عليها وفي مقدمتها الدولة دورًا للمؤسسة الدّينية في إنتاجها والتفاعل معها.

تحتاج إلى تسييسٍ (خلافًا لحالات تسييس الدين في الحداثة)، لأنّها مسيّسة أصلًا. هنا يصحّ أن نستخدم عبارة «التديّن بنية الشعور القصوى»[٤] خارج الأنماط والأشكال التاريخيّة التي لا تحصى، والتي تتّخذها المقابلة بين المقدّس والعادي. نحن نضيف أن الأصح هو أن الشعور الديني هو حالة الشعور القصوى، وليس بالضرورة في الدين أو عبر التديّن. فسوف نرى لاحقًا أن التديّن قد يتطور إلى حالة قائمة بذاتها من دون الشعور الديني.

هل انحسار مجال المقدّس الغيبي لمصلحة توسّع مجال المقدّس الدنيوي هو عمليّة العلمنة؟ أم أنّ إمكانية انتقال تجربة المقدّس من ظواهر ماورائيّة إلى ظواهر دنيويّة أساس تلك العمليّة؟ وهل علمنة المقدّس ذاته هي التي تقع في أساس صيرورة العلمنة؟[*]. نكتفي هنا بالقول إن هذا ليس هو المقصود بالعلمنة عمومًا، إذ إنّ إمكان انتقال القداسة من الماورائيّ المتجاوَز إلى الدنيويّ هي أساس علمنة المقدّس، وليست أساس علمنة المجتمع أو الفكر أو الدولة، أو العلمنة عمومًا. وهي أيضًا نتاج انفعالي لا عقلاني. وقد تتمّ في خدمة أهدافٍ محسوبةٍ وعقلانيةٍ، لكن ليس دائمًا.

سوف نأتي إلى عمليّة العلمنة بوصفها صيرورة، ونحاول فهمها لاحقًا، إذ ينبغي أن نتذكّر منذ الآن أن العقلنة تواجه تحديات أكبر مما تواجهه العلمنة. إنهما صيرورتان متقاطعتان مترافقتان. لكنّ العلمنة لا تعني دائمًا، ولا بالضرورة، العقْلنة. كما لا تُختزل علمنة أيّ مجالٍ في النظريّة والممارسة، بإقصاء الاعتبارات الدينيّة من ممارسته، ومن فهمه لذاته، وفهمه من خلال قوانينه، إذ تبقى هناك مجالات علْمانيّة أو معلمنةٌ كثيرة تزدهر فيها تجربة المقدّس وتتواصل فيها ممارسة طقوس وشعائر جماعية شبه دينيةٍ في ظلها. تظلّ العقْلانيّة بالتالي تواجه تحديات في مجالات معلمنةٍ، أُقصِيَ منها الدين، لكنّها ظلّت تخضع لمقارباتٍ وعلاقاتٍ إنسانيّة معرّضةٍ لانفعالات القدسيّة، وانفعالاتٍ عاطفيّةٍ أخرى غير دينيّة.

---

(٤) مرتشيا إلياده، **المقدس والعادي**، ترجمة عادل العوا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٩)، ص ٤٧، يُكتب اسم مرسيا إلياد، مرسيا إليادة في ترجمات أخرى، ومرتشيا إليادة أيضًا إذ لا يوجد تنسيق بين الترجمات العربيّة عمومًا.

(*) سوف نتطرّق إلى هذه الموضوعات في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

من هنا يجب أن تتمحور وظيفة العقْلنة حول هدف التحليل، والفهم النظريّ، والبحث التجريبي، والتخطيط العقلاني، والممارسة، لكن ليس بهدف نزع خصوصية الشعور ذاته. في المجال السياسي مثلًا، كي نفهم السياسة في لحظةٍ معطاة، لا بدّ من تحرير محاولة الفهم نفسها نسبيًّا من عناصر قدسيّةٍ وجماليّة مشهديّةٍ تهدف إلى التأثير في رأي الناس، وتشوّش التفكير العقلانيّ. لكنّ الاعتقادَ أن في الإمكان بالمطلق تحرير السياسة الجماهيرية ذاتها في الدولة الحديثة من استخدام الانفعال لغرض التعبئة، أو لغرض تفعيل مشاعر الانتماء، هو وهمٌ. إن عقْلنة مجالاتٍ مثل الفنّ والأدب، أو طرد مشاعر مثل الحبّ والانتماء منها، يُفقدُها خصوصيّتَها التي تتمثّل على نحوٍ محدّدٍ بما يجعل منها فنًّا أو أدبًا، أي بما يتفاعل مع الواقع الماديّ ليتجاوزه ويسمو عليه. إن الأهمّ بالنسبة إلى التحليل العقلانيّ ليس إهمال هذه الانفعالات باعتبارها غير عقلانيّةٍ، بل محاولة فهم معناها، وهدفها، ووظيفتها في سياقها، أو وفق نظامها الخاص بها.

كي نزيد فكرة تداخل الدين والدنيا توضيحًا، يكفي أن نذكّر بأمرٍ بديهيٍّ، هو أن الإنسان ذاته يعيش التجارب الدينيّة والدنيويّة، ويعبّر عنها باللغة ذاتها. حتى حيث توجد لغةٌ خاصةٌ بالدين، ولا سيّما بعد تمأسس الديانات، فإن مفرداتها وحملها الدلالي تتسرّب إلى مناحي الحياة كلها، حتى في حال فصْلها لغة الدين عن دنيا المؤمنين (هذه هي حال اللاتينية والسنسكريتية مثلًا). نضيف هنا أن من الصعب الاستخفاف بشأن الدين في حياة البشر مؤمنين أكانوا أم غير مؤمنين، لأن الدين أحد أهم مركّبات الثقافة. وإذا ما أخذنا الشعور بالمقدّس، الذي يشبه الشعور بالجمال والسمو، والجلال والرهْبة، وغيرها من المشاعر، يمكننا أن نبني بعض الاشتقاقات الممتعة من مجالات هذه المشاعر الإنسانيّة بوصفها تنتمي إلى فصيلةٍ واحدةٍ. لنأخذ مثلًا العلاقة بين الأدب والميثولوجيا. لا يمكن تصوّر الأدب من دون الميثولوجيا، أكانت الميثولوجيا أسطورة مكوّنةً أم أسطورة يكوّنها الأدب نفسه في مخيّلته الرؤيوية.

إن الأسطورة بهذا المعنى التخييلي مكوّن جوهري في أي رؤيا أدبيّةٍ تتخطى حدود الرؤية التعبيريّة، إلى درجة أن هنالك ميلًا إلى اعتبار الميثولوجيا أصلَ الشعر الملحميّ (Epic)، وأن الفنّ القصصيّ قد تفرّع عنها.

ويبقى فارقٌ جوهري هو أن الأسطورة تعيش على المجاز، لهذا يمكن نقلها من لغةٍ إلى أخرى. أما الشِعر فأساسه اللغة بمعناها الظاهري لا ببنيتها العميقة، فهو ليس إلا لغته الخاصة التي تتحدّد هنا بكونها لغةً شعريّةً، عصيّةً على ترجمةٍ مطابقةٍ للمكوّن الرؤيوي الخلّاق فيها، وأقصى ما تستطيع الترجمة نقله من الشعر هو المعنى، لكن الشعر يتجاوز مفهوم المعنى إلى مفهوم الدلالة والرؤيا التي تتخطى المعنى إلى «مجرّة الدلالات» بلغة رولان بارت، أو إلى «معنى المعنى» بلغة عبد القاهر الجرجاني. من هنا يصعب نقل الشعر من لغةٍ إلى أخرى، بينما يمكن نقل الأسطورة بما هي سلسلة أحداث ووقائع «بطولية» أو «ملحميّة». لا يمكن كذلك تجنّب رؤية العلاقة بين تولّد المسرح والموسيقى من جهةٍ، والطقوس والشعائر الدينيّة «المسرحيّة» الطابع والأنّاشيد والتراتيل والتسابيح من جهةٍ أخرى؛ فهذه كلّها طقوس علاميّة رمزية. أما الرسم والنحت فلا حاجة حتى إلى البدء في شرح العلاقة بينهما وبين الدين، فقد نشآ ابتداءً بصفتهما علاقة محاكاةٍ لواقع الأرواح وتقديسها من خلال تخيّلها ورسْمها، ومحاولة تحويل غير المرئيّ إلى مرئيّ... وهو ما فُهم خطأً على أنه عبادة الأصنام أو التماثيل. لقد عبد الأقدمون الأصنام بقدر ما يعبد الناس في عصرنا نصب الجندي المجهول مع الفرق الجوهري طبعًا أن الخشوع أمام نصب الجندي المجهول وأنصاب أخرى لا يَحتلّ، ولا يقترب من أن يَحتلّ الحيّز الذي احتله الدين في وعي وحياة الإنسان الذي عبد الآلهة والقوى الروحية على شكل أصنام أو أشياء أخرى. لقد تمثّلوها كي تكون حاضرة، لكنهم عبدوا ما تمثّل عبرها وبواسطتها، أو ما سكن فيها، ولم يعبدوها. الفرق بين الرهبة الدينية والرهبة الدنيوية هو الذي يحيلنا إلى دراسة خصوصيات أخرى للدين غير الرهبة؛ إذ ليست الخصوصية في الرهبة ذاتها، بل في ما يجعل الرهبة دينية. أما الفن، فهو عملية التمثيل والتمثّل والمحاكاة الإبداعية الجمالية لما لا يراه الناس العاديون في الواقع أو ما خلفه. كان كذلك، وما زال.

هل ينطبق وصف العلاقة هذا على العلاقة بين الدين واللاهوت؟ يقول الفيلسوف والمؤرخ الإسكتلندي ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦)، بما يمكننا صوغه بلغتنا، إن الإلهيّات أو الثيولوجيا من جهة كونها تستدلّ على وجود الله، وعلى خلود الأنفس، مكوَّنةٌ جزئيًا من استدلالاتٍ تتعلّق بالوقائع

الخاصة، وأخرى تتعلّق بالوقائع العامة، وإن لها أساسًا في العقل على قدْر ما تسند التجربةُ العقلَ «إلا أنّ أوفق أسسها وأمتنها هو الإيمان والوحي الإلهيّ». لكنّ الأخلاق والحسّ الجماليّ ليسا في الحقيقة موضوعيْن للذهن، بقدر ما هما موضوعان للذوق والمشاعر؛ فالجمال، خلقيًا أكان أو طبيعيًا، أقرب إلى الإحساس، أو الإدراك الحسّي، منه إلى الإدراك العقلي. أو إن شئت فقل إننا إذا ما أعملنا فيه العقل، واجتهدنا في تحديد معياره، فذلك يعني أننا اعتبرنا أنّ واقعةً جديدةً، أعني الذوق العام للإنسانيّة، أو واقعةً من هذا القبيل، قد تكون موضوعًا للاستدلال والتحقيق[٥]. هنا ندخل في مجال العلوم المختصة بالذوق ذاته، أو ببنية ما هو جميل وخصوصيته بالنسبة إلى الناس في أي عصرٍ من العصور. وهذا شأن آخر تمامًا؛ فالبحث في الجمال يختلف عن التجربة الإنسانيّة المباشرة، وهذا لا يستثني وجود متعة عقلية عند الإنسان. لكن هذه المتعة لا تميّز التمتع بالجمال. كما أن البحث في الدين غير الإيمان طبعًا، لكن هذا لا يستثني تأثر الباحث بموضوعه.

يشبه ذلك الفرقَ بين الدين واللاهوت، والدين وفلسفة الدين، وهما علاقتان مختلفتان؛ فالدين غير فلسفة الدين التي تبحث بنيته وبنية الإيمان والعقيدة بأدوات العقل، وليس ضروريًا أن يكون الباحث مؤمنًا، ولا أن تكون عملية البحث عمليّةً إيمانيةً. لكن هذا لا يستثني وجود إيمان يقوم على تذويت [من ذات] قناعات عقلية ومعرفية. هذا الإيمان قائم في الدين، ولا يوجد دين من دونه إلا نظريًا، لكنه ليس الإيمان الذي يميّز الدين.

العاطفة عند ديفيد هيوم لا تحيل إلى غيرها، ومن ثمّ من المحال معارضتها، كما أن من المحال أن تكون متناقضةً مع الحقيقة والعقل. بهذا المعنى هي إدراكات في الذهن، وليست صفات موضوعية كيفيّة في الأشياء الخارجيّة. ينطبق ذلك على الإيمان، أو للدقّة على الحاجة إلى الإيمان، فهي لا تناقض العقل إلا بقدْر ما تناقضه الغرائز التي تبقي على الإنسان وتثير فيه مشاعر الظمأ والجوع والخوف من الموت. أما الإيمان بعقائد مركّبةٍ، فليس

---

(٥) دايفيد هيوم، **تحقيق في الذهن البشري**، ترجمة محمد محجوب (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٢٠٦. وهي ترجمة لكتاب: David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding.*

موضوعًا لعاطفةٍ وجدانيّةٍ، ولا لإدراكٍ عقلي، بل هو من نوع الموروثات التي نتناقلها جيلًا بعد جيلٍ، من دون أن نعرّضها للسؤال والشكّ. لكنّ التمسك بها قد يكون مدفوعًا بعواطف مثل محبّة الذات، أو محبّة الوطن، أو محبّة الأهل، أو الانفعالات الشعوريّة الناجمة عن الانتماء إلى أجواء حميمةٍ أو غير ذلك. وفي حال توصّل العقل إلى قناعاتٍ بأن موضوعات هذه العواطف الجاذبة أو الطاردة مغلوطةٌ، ولا وجود لها، فقد يكون الدافع إلى عدم تركها هو الخوف من الخروج على الإجماع، أو الخوف الجسديّ، أو غير ذلك، أي إن الموضوع الوجدانيّ والعاطفيّ يبقى قائمًا حتى في حال وعي الإنسان خطأً موضوعات العاطفة. من ناحية أخرى، فإن استعداد الناس لتحمّل الألم، وحتى للموت، من أجل العقيدة الدينية التي يؤمنون بها، إنما يؤكّد أن عنصر الإيمان محدد للهوية الذاتية، وبالتالي لمفهوم الإنسان للكرامة ولفقدان الكرامة. وهي تتنازع الإنسان بين بقائه والتخلي عما يؤمن به.

ونحن لا نرى علاقة بين التفلسف في إثبات وجود الله، أو الاستدلال على العلة الأولى، أو على وجود العقل الكلي وغيرها مما شغل الفلاسفة من جهة، والتديّن من جهة أخرى. فحتى لو سلّمنا بوجود طريقة لإثبات وجود كائن عاقل هو العلّة الأولى، أو لإثبات وجود عقل كلّي هو مرجع كوني تقاس به العقول الجزئية المحدودة، بما فيها الأفكار والأخلاق... فلن يجد فيلسوف أو متكلّم طريقة واحدة للاستدلال بالعقل على ضرورة عبادته أو تقديسه أو الشعور بالرهبة أمامه، وحتى طاعته، ولا بد من الافتعال والشطح المنطقي، إلا إذا آمنّا به منذ البداية، وبأنه موجود على صورة توجب طاعته. هذا الإيمان ليس افتراضًا علميًّا منطقيًا يفترضه المؤمن بالله كي يؤمن به، بل يؤمن به على هذه الصورة المعيّنة، ولأنه يؤمن بالله على أنه بهذا الشكل المحدد فهو يطيع ما يؤمن أنها مشيئة الله.

حين كتب إيمانويل كانْت أن «الشيء بذاته» ليس مسألةً متعلّقةً بالعقل والحواس، وحين كتب هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (١٧٧٠ - ١٨٣١) أنه مجال الدين والفلسفة، لأنّ مجال المطلق هو مجال تعرُّف العقل إلى ذاته؛ لم يكن المقصود أن الدين يبدأ حيث يتوقّف العقل عن الإدراك، لأنّ مجال الإيمان يبدأ عند حدود العقل. لكنّ هذا لا يصحّ في

رأينا إذا ما أُخذت تعريفات الإيمان كلها في الاعتبار، بحيث يشمل التصديقَ من دون نظرٍ عقليّ، إذ يصحّ عندها القول إن بعض أنماط الإيمان ناجمةٌ فعلًا لا عن حدود العقل المطلق كما عند كانْت، بل عن حدود المعرفة العينيّة لعقولٍ عينيّةٍ في مراحل تاريخيّةٍ محدّدة.

الإيمان الديني هو مجال المطلَق واللانهائي والغيبي خارج حدود الإحساس والعقلي. لكنّ هنالك أنواعًا أضعف من الإيمان تقوم ببساطة على حدود المعرفة. وهي حدود متغيّرة. وقد تقود أنماط الإيمان هذه إلى الإيمان الديني. وتكون في هذا قابلة للدحض. فالمعرفة المحدودة والعقول المحدّدة بها تترك مجالًا أوسع للإيمان، وهي المجالات التي لا يصلها العقل والإدراك العينيان. ولا يلبث الإيمان المعرفيّ بأصل الظواهر الطبيعيّة، وبما يحرّك جسد الإنسان ومكان الروح فيه ويسبّب الزلزال وشروق الشمس وهطول المطر، أن ينحسر مع توسع المدارك العقليّة والمعارف، وحتى مع توسيع القدرات الحسيّة بواسطة الآلات وتطويرها. وقد يتأثّر الإيمان الديني بهذا الدحض إذا لم يقطع العلاقة في هذه الأثناء مع هذا النوع من الإيمان ولم ينتقل إلى المطلَق بعد.

لكن الجانب المتعلق بالمطلق والمتجاوز لحدود العقل في الدين هو ما لا يمكن تفنيده. ونحن هنا نرى أهمية الطريقة التي وصف بها ماكس مولر (Max Mueller) (١٨٢٣ ـ ١٩٠٠) الدينَ من جانب الملكة العقلية الذاتية كما يسميها، لا من ناحية الدين بصفته ظاهرة تتضمن طقوسًا وعبادات: «الدين هو محاولة تصوّر ما لا يمكن تصوّره، والتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه. وهو المتطلّع إلى اللانهائي، هو حب الله»(٦). لذلك أيضًا نجد أن انشغال الدين والفلسفة بالمسائل نفسها يوصل الفلسفة ببداياتها، أي قبل توافر المعارف الكافية، إلى حدوس تشبه كثيرًا الرؤية الدينية للكون. من هنا نجد أن الأرواح تُحرّك المادة عند طاليس المليتي (من مليت الواقعة في آسيا الصغرى) الذي تموضعت عنده بداية الفلسفة في التقليد الأوروبي، على الرغم من افتراضه

(٦) استخدمنا النسخة الأصلية من الكتاب، أي طبعة عام ١٨٧٨ كما نُشرت كاملة على شبكة الإنترنت: F. Max Mueller, *The Hibbert Lectures 1878: Lectures on the Origin and the Growth of Religions Illustrated by the Religions of India* ([s. l.]: Kessinger Publishing, 2004), p. 23, on the Web: <http://books.google.com.qa/books?id=idnvWPEZB2gC&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>.

أن أصل الحياة في الماء. كذلك نجد المادة الأولية (Arche) عند انكسماندر هي أصل المخلوقات كلها، بما فيها الأرباب والآلهة وأنصاف الآلهة. ونجد عند هيراقليط أيضًا بنية حية نابضة للكون منظّمة بالكلمة logos تشبه بنية الإيمان بالوجود الكلي (Pantheism) عن الرواقيين وكثير من الفلاسفة لاحقًا مثل شبينوزا (Baruch Spinoza) (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧).

من الجائز تسمية الميل إلى رؤية العالم ككل، أو إلى التواصل مع كليّته مباشرة كواحد بحيث تؤدي هذه الرؤية دورًا في حياة الإنسان الداخليّة، مزاجًا دينيًّا؛ وهو المزاج الذي لا يُشعره بالامتلاء غير الدين[٧]. ويرى توماس ناغل أن فلسفة أفلاطون تتضمن مزاجًا دينيًّا مثل هذا لأنها مهتمّة بالعلاقة مع الكون ككل. فالفلسفة منذ أفلاطون تتضمن نوعًا من المعرفة يربطها بالعالم ككل بشكل يمكن تعقّله، لكن أيضًا بشكل يجلب الرضا أو الاكتفاء. ولا شكّ في أن الإيمان الدّيني يملأ هذه الحاجة التي يشكل مَلؤها أحد أدوار الدين في الحياة الإنسانيّة.

الاعتقاد أن ثمة عقلًا ومبدأً روحيًّا شاملًا إضافة إلى عقول الأفراد والمخلوقات، وأن هذا العقل أو الروح العاقلة هو أساس وجود الكون والنظام الطبيعيّ والقيم وأساس وجودنا وطبيعتنا ومقاصدنا، هو أمر مشترك بين الديانات التوحيديّة الكبرى كلها. الإيمان بهذا الفهم للعالم وتذوّته في فهم الإنسان لذاته وحياته، هو الجانب الدينيّ في الموضوع. فنحن إذا آمنّا بمبدأ مثل هذا لا نعود نحيا حياةً إنسانيّةً محض، بل حياةً تحت نظر الله، وكعنصر مكوّن لروح العالم ككل. هذا الانسجام مع الروح الكونيّة يزوّدنا بإجابة عن السؤال: كيف نعيش حياتنا الفرديّة بانسجام مع الكون؟ ويطرحها الدين بصيغ مثل حب الله للناس، عبادة الناس لله، أن الله يحبنا، وأن هنالك غاية لحياة الإنسان وغير ذلك.

إذا استُجلبت هذه العلاقة مع الكون ككل للتأثير في حياة الإنسان في مجالات أخرى غير الدين، مثل الفلسفة كما في حالة شبينوزا البارزة وغيره

---

(٧) Thomas Nagel, *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays, 2002-2008* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), p. 4.

حيث الله هو الكل، يكون هذا المجال قد حقق إحدى وظائف الدين (بالنسبة إلى الفيسلوف نفسه على الأقل) من دون وجود الدين. لكن الكل أو القانون الذي يضفي نظامًا في الكل هو غير المطلَق. إن ما يشكل المزاج الديني هو التفاعل الوجداني مع الكل بصفته واحدًا، لا بصفته مجموعة حقائق نسبية ينظمها قانون. لا ندري إذا كان هذا قائمًا في حالة شبينوزا؛ إذ لا يكفي اعتبار الكل هو الله لكي يترتب على ذلك تفاعل وجداني. من هنا، السؤال الذي نقصده في التفاعل مع العالم ككل ليس سؤالًا متعلقًا بالمعرفة وحبّ الاستطلاع، بل هو سؤال مدفوع وجدانيًا وهذا ما يجعل منه مزاجًا دينيًا. وهذا المزاج الديني يشكل أساسًا أيضًا لمعنًى وغايةٍ عند الإنسان، وبالتالي لحياة قيمية أيضًا.

الوجود أمر رائع، ولا يبدو أن الحياة اليومية تشكّل إجابة كافية عنه. والدين والفلسفة يبحثان عن أمر ما أكثر شموليّة يملأ وجود الإنسان معنًى. هل هنالك جواب علمانيّ عن هذه الخاطرة أو عن هذا الهاجس الإنساني؟ هنالك فلسفات ترفض هذا السؤال بالقطع وتعتبره سؤالًا غير فلسفي، ولا سيما الفلسفة التحليلية في عصرنا. هنالك من يبحث عن جواب منطلق من داخل الإنسان نحو الإنسانيّة ككل بواسطة الحياة الأخلاقيّة المنسجمة مع الإنسانيّة ككل. وهنالك من يجيب عن السّؤال من منظور كونيّ في اتجاه الإنسان. الفلسفة **الأولى**، هي فلسفة تحليليّة خالية من البعد الدّينيّ. أما الفلسفة **الثانية**، فهي تخرج من الإنسان نحو الخارج لكنها قد تقع في العدمية، أي قد لا تجد معنًى خارج حياة الإنسان. وتصبح العدميّة فلسفة حين يصبح انعدام المعنى هو المعنى. أما من يجد معنًى في الانسجام مع الإنسانيّة فهو يثبتها مكان الله. نحن نجد هذه النزعة في فلسفات كثيرة كما عند كانْت، وحتى في نظريّة العدالة عند جون رولز ووجوديّة سارتر وغيرهم. يصبح المنطلق هنا تثبيت الخير المطلق، أو الإنسانيّة بوصفها مصلحة عامّة ومبدأً عامًا وأن يكون التفكير بالنفس هو تفكير جميع البشر[٨]. لكن المزاج الديني في الفلسفة قد يشكّل أيضًا أساسًا لا لأخلاقيات وقيم فحسب، بل لرفع ماهيات أيديولوجية فوق الحياة البشرية التفصيلية أيضًا، بحيث تخضع الثانية

(٨) المصدر نفسه، ص ١١.

للأولى، كما قد تؤدي إلى التكفير والإقصاء انطلاقًا من أيديولوجيا دنيوية.

تتميز الفلسفة اليونانية من الأسطورة، لكنْ يكاد الفرق ينعدم بين الفلسفة ولاهوت الطبيعة والمجتمع والسياسة، وبينها جميعًا وبين التنظير في شأن الآلهة وطبيعتها لاحقًا. لكنّ هذه التقاطعات في البحث عن أصل العالم أو عن الخير الأعظم (الذي كان مهمة الفلسفة عند اليونانيين القدماء أكثر مما كان مهمة الدين) تعني أن الفلسفة قد انفصلت عن الدين والأسطورة، لا العكس. كما أن الفيلسوف اليوناني أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق. م.) الذي أسس مدرسته الفكرية في أثينا عام ٣٠٦ ق. م.، على تقاطع تقاليد فكرية تجمع أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م.) والنظرية الذرية عند ديمقريطس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق.م.)، ادعى بالقول إننا ما دمنا نتخيّل الآلهة فهي موجودة بالتأكيد. وكما عند أرسطو، كذلك عند أبيقور، تنجم الصورة عن تأثيرات تمر عبر الحواس، أما الصور الدينية فناجمة عنده عن صور من الواقع تصطدم مباشرة بالعقل متجاوزةً الحواس. والآلهة بهذا المعنى تتشكل من ذرّات مثل باقي الأجسام بحسب النظرية الأبيقورية، لكنها ذرّات ألطف وأكثر خفة وشفافية من ذرّات الكائنات الحية الأخرى مثل البشر، وهي تشبه البشر لأن البشر أرقى الكائنات الحية، لكنها إضافة إلى ذلك لا تتحلل ولا تموت. وبما أن عدد الذرّات غير محدود، فإن إمكانيات تشكلات الآلهة غير محدودة أيضًا. وبما أن عدد الأشياء الفانية غير محدود بالقوة، فكذلك يمكن الادعاء أن عدد الأشياء الفانية غير محدود أيضًا. لكن الآلهة عند أبيقور تعيش حياتها بهدوء واكتفاء ذاتي وبسلام مع ذاتها (مثل الفلاسفة) منفصلة عن العالم ولا تتدخل في شؤون الناس، وكل ما يمكن أن تقدّمه للإنسان هو أن يتطّلع إليها بصفتها مثالًا لأن حياتها مثاليّة وتستحق أن تعبد.

إذا أمعنّا النظر في سبيل التوصّل إلى تحليل أدق لهذا التفسير الأبيقوري للآلهة، نجد في الواقع طريقة للقول إنها كائنات خياليّة، بمعنى أنها واقعيّة كخيال، أو موجودة كوهم؛ إذ لا يقدّم أبيقور أيّ دليل على أنها موجودة إلا تخيّلنا لها. وهي أيضًا لا تمارس أي فعل في الدنيا، وليس لها تأثير في الحياة البشريّة. وهذه طريقة مقبولة اجتماعيًّا للقول بعدم وجود الآلهة واقعيًا. وأعتقد أن الربوبيّة (Deism) التي انتشرت خلال القرن الثامن

عشر المسمى عصر التنوير[٩] في فرنسا (وقبل ذلك بقليل في إنكلترا ثم في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر)، تعود في جذورها إلى هذا النوع من التفكير[*]. المهم أن أبيقور الذي يقول إن الآلهة موجودة في خيالنا، وبالتالي فإن لها وجودًا (متخيّلًا! كما ينبغي أن نضيف)، لا يتنازل في الوقت ذاته عن تخيلها مادةً لطيفة مؤلفة من ذرات، أي لا يفرّط بفلسفته الأصلية من أجل تخيّلها.

أما عند الرواقيين الذين تأسست مدرستهم عام ٣٠٠ ق. م. وتطوّرت في القرون اللاحقة، فخلافًا للأبيقورية التي يتشكّل فيها العالم من انفصال الذرّات واصطدامها، فإن كل شيء متوقّع ويحدث بالضرورة، لأن هناك مادة كونية تشكِّل العالم وتتخلله من جميع جوانبه، وهي تلك النار الأبدية أو الروح الحارة (Pneuma). ويمكن تشبيهها بلغة عالمنا الحاليّة بالطاقة، أو بالنار الكونيّة بلغة هيراقليط، وهي بلغة دينيّة عقل وعناية إلهيّة وعنصر إلهي[١٠]. هنا

---

(٩) نقصد بالتنوير عصرًا فكريًا معينًا في أوروبا، بدأ الفكر يبنى فيه على مكتشفات العلوم ويُخضع جميع المسلّمات والأفكار المسبقة لنقد العقل. التنوير هنا ضد الجهل والخرافة والعقائد الشائعة والأحكام المسبقة، إنه إنارة لظلمة النفس والأفكار بواسطة العقل والتفكير المنطقي والعلمي بهذا المعنى. كل شيء يخضع لأحكام العقل بما فيه الدين والأعراف السائدة وغيرها. والمقصود هو العقل على درجة معينة من تطور المعارف الإنسانية. يخلط كثرٌ بين الفكر الديمقراطي والفكر التنويري والفكر العلماني، مع أنها أمور مختلفة. إذ يمكن أن يكون التنويري في عصر معين غير ديمقراطي، بل نخبوي، ويمكن أن يكون متدينًا أو غير متدينٍ، ويمكن أن يرى في الدين مجموعة خرافات، كما يمكن أن يرى فيه مرجعية أخلاقية ضرورية للحفاظ على المجتمع. من هنا، نستخدم التنوير في هذا الكتاب بمعنى حقبة تاريخيّة في تاريخ الفكر، كما نستخدمها للدلالة على صعود العقل وتحوُّله مرجعًا في الحكم على الأشياء والأفكار في مراحل تاريخيّة مختلفة، ومن هنا كرّرنا في هذا الكتاب أننا نعتبر أن لكل عصر تنويره. وسوف نعالج موضوع الدين وعصر التنوير في الجزء الثاني من الكتاب.

(*) وسوف نتطرق إليها في الجزء الثاني من هذا الكتاب حين نعالج الخلفية الفكرية التاريخيّة للعلمانية الحديثة.

(١٠) هذا يحيلنا مرة أخرى إلى ادعائنا أن التنظير الفلسفي النظري اليوناني، يبدو مثل لاهوت، لكن ذلك يجري في خضم بحث نظري عن أصل العالم وسبب الوجود، وعن المشترك بين الظواهر الطبيعية: الذرة عن الذريين، والنار الكونية عند هيراقليط ثم الرواقيين، والأفكار عند أفلاطون. لكن سبب العالم ينفصل عنه عند أرسطو وأفلاطون ليصبح كيانًا عاقلًا. وهو تقليد أكملته الرواقية (لا الأكاديمية الأثينية التي ادعت أنها تكمل تقليد أفلاطون) بافتراض وجود محرك أول، أو مهندس للكون عند الرواقيين. وهذا ما يميزها من الدين مع أنها تستخدم مصطلحات موازية للتعابير الدّينية.

نجد جذور الدين الكلي القائم على الإيمان بوحدة الله والوجود (Pantheism).

إن ردّ الكثرة إلى الوحدة في الفكر اليوناني بالبحث عن أصل التعددية في الواحد، مادة أكان أو سائلًا أو أثيرًا أو غيرها، أو حتى فكرة، هي محاولة فلسفية تقترب في بنيتها من أن تكون لاهوتًا طبيعيًا. واللاهوت هو عقلنة أو منهجة لمقولات الدين بحيث يمكن تحويلها إلى سلسلة اشتقاقات من مقولات إيمانية مسلّم بها. هذه المحاولة هي في طبيعة العقل وطبيعة التفكير، فإعادة الكثرة إلى الوحدة توازي في الواقع عملية التجريد في الفكر، وهذا ما يفصلها عن التوحيد الديني. هنالك نوع من فلسفة الطبيعة المتطابقة مع اللاهوت الطبيعي فيها، لكنها ليست دينًا. إنها من طبيعة التفكير في التجريد من جهة، وفي البحث عن علة أولى في سلسلة السببية من جهة أخرى. والتجريد والبحث عن الوحدة في الواقع هما في بداية الفكر الفلسفي عمليتان متوازيتان.

ما يميز الفلسفة المابعد ـ سقراطية هو أن السبب الأول أو أصل العالم ما عاد مادة أو طاقة أو غيره، بل أصبح عند أرسطو وأفلاطون تحديدًا كائنًا عاقلًا هو في منزلة المحرك الأول، أو العلة الأولى. لكنها علة ساكنة لا تتدخل في ما يجري في الكون. والأفكار، أو المُثل، عند أفلاطون هي من عالم إلهي ساكن وكامل، والموجودات ظلال شاحبة لها. ويمكن الإنسانَ التعرفُ إليها لأن فيه روحًا إلهية ملوّثة عوقبت. تأثر أفلاطون كما يبدو في هذه الفكرة بتناسخ الأرواح عند فيثاغورس الذي لا نعرف كيف انتقلت إليه الفكرة من الهند عبر فارس أم عبر مصر. وهذه الروح قادرة على معرفة الأفكار لأن جزءًا منها يأتي من عالم الأفكار ويمكنه أن يتذكّر.

ومع أن الفلسفة الرواقية تتقدم في التقليد نفسه، إلا أنها تعود عنه إلى البحث عن وحدة الوجود بين الروح والمادة. لكنها تُقدّم إثباتًا لوجود الله من خلال دليل وجود مهندسٍ للعالم. أي أنه إذا كان أي منتَج بسيط يحتاج إلى من يخططه ويهندسه، فلا يمكن أن يكون نظام العالَم المعقد والدقيق والمركّب قد وُجد من دون مهندس. كما أن هذه الفلسفة تؤمن عمليًا بوحدة الوجود، أو الوجود الكلي.

ادعى بروتاغوراس (عاش تقريبًا: ٤٩٠ ـ ٤٢٠ ق. م.) الذي يعتبره

أفلاطون (عاش تقريبًا: ٤٢٤ ـ ٣٤٨ ق. م.) السفسطائيَّ[١١] الأول، ومن اتّبع طريقَه من السفسطائيين، أن الانشغال بموضوع الآلهة أمرٌ غير مجدٍ؛ فقد افتتح بروتاغوراس كتابه المفقود **حول الآلهة** بالجملة التالية: «لا يمكنني أن أقرر إذا كانت الآلهة موجودة أم لا». ودأب الريبيون على نسف أي يقين في شأن وجود الآلهة أو الحديث عن صفاتها. ولتلخيص هذه النقاشات، نشير إلى كتاب خلّفه المفكر الروماني الكلاسيكي سيسيرو (١٠٦ ـ ٤٣ ق. م.)، وهو نصّ مهم على شكل حوارات في الدين بين المذاهب الفلسفية اليونانية المختلفة، سمّاه **طبيعة الآلهة**. واتخّذ المؤلِّف موقفًا يؤكد أن وصف الآلهة ومناقشته فلسفيًا لا معنى له، وأن التدين هو نوع من التقوى. رأى سيسيرو أيضًا أن مرور الوقت يقضي على العقائد الخاطئة ويعزز الأحكام المتوافقة مع الطبيعة[١٢]. تبنى ديفيد هيوم هذه المواقف عمليًا في كتابه **حوارات حول الدين الطبيعي**، وهي الفكرة نفسها التي بدأ فيها الإنسيكلوبيديون الفرنسيون في إعداد موسوعتهم في خمسينيات القرن الثامن عشر. أما أفلاطون، فرفض إطلاق تسمية على الله، أو التحقيق في شأنه، وذلك في حوارات تيماوس والقوانين. لكنه من ناحية أخرى سمّى الكون بما فيه النجوم والسماء والأرض وأرواحنا بتسمية «الله». كما نجد الله عند أرسطو أيضًا في تسميته العقل والكون والحرارة التي في الكون «ضابط حركة الكون».

في رأي الرواقيين، أن الآلهة اليونانية هي في الواقع أسماء لقوى طبيعية أو مصطلحات تدل على قيم جرى تأليهها، وهذا ينطبق على أسماء النجوم والكواكب وغيرها. وهذا أيضًا هو السبب في إطلاق أسماء مختلفة للآلهة نفسها باليونانيّة والرومانيّة. ديانا اليونانيّة مثلًا هي لونا الرومانية، وكلتاهما تسمية للقمر، وأبولو تسمية الشمس، وهذا ينطبق على أسماء السماء والأرض والأثير والبحر وغيرها، لذلك أيضًا، فإن فينوس وكيوبيد

---

(١١) لفظ Sophist يعني في الأصل «معلّم الفضيلة»، لكن معلّمي الفضيلة والحكمة هؤلاء بواسطة السجال الفلسفي علّموها لمن كان يمكنه أن يدفع لهم أجرًا ونالوا بذلك إدانات أفلاطون واحتقاره لهم. وبروتاغوراس هو صاحب مقولة «الإنسان هو مقياس كل شيء، الموجودات بأنها موجودة، وغير الموجودات بأنها ليست موجودة».

(١٢) Marcus Tullius Cicero, *The Nature of the Gods*, Translated with an Introduction and Notes by P.G. Walsh (Oxford; New York: Oxford University Press, 1998), p. 48.

وديونيسيوس هي أسماء للآلهة نفسها، وينطبق ذلك على أسماء الأشهر والكواكب. وليس لدينا شكّ في أن تحليلات ماكس مولر اللاحقة وتشخيصه أصل الخرافات في عُطوب اللغة ونواقصها تعود إلى هذا التقليد الذي أرساه الرواقيون، على الرغم من أنه انطلق في استنتاجاته من بحوثه في الديانات الهندية واللغة السنسكريتية.

في مقابل الرواقية، لا تحتاج النظرية الذريّة منذ ديمقريطس وحتى أبيقور إلى مهندس للكون أو إلى محرك للكون بتدخل من خارجه (Deus ex Machine)؛ فالبداية عندهم هي ذرات تسبح في الفضاء. وتؤكّد فلسفة أبيقور أن الآلهة تشبه البشر وهو يقصد أن البشر يتخيلونها على شكلهم ومثالهم، ويعترض عليه الريبيون والرواقيون على حد سواء، لأن المثّالين والنحاتين في العالم «المتحضّر» قرروا منح الآلهة صورًا بشريّة، لكن المصريين والسوريين وعمليًّا كل ما اعتبروه «العالم غير المتحضر» يرسمون الآلهة على شكل حيوانات[١٣]. من المفيد أن نتذكر أن «إلهي» باللاتينية (Divinatio) تعني «شبيهًا بالإنسان» (Manlike).

هذا الانشغال الفلسفي اليوناني لا يعني أن لا فرق بين الدين والفلسفة حتى في بدايتها؛ فالأدوات مختلفة والهدف مختلف ومقاربة الإلهيات مختلفة بين منهج العبادة ومنهج البحث، حتى حين تتشابه الموضوعات والحدوس في شأنها. حتى عند أفلاطون مؤسس العقلانية نجد استنتاجات متقاطعة مع الدين، مثل بقاء النفس (وحتى تناسخها في فلسفته المتأخرة) وفناء الجسد، بما أن النفس مشتقة من العقل الأعلى (الإلهي) وتشترك معه بالخلود. وهذه استنتاجات وافتراضات تحافظ على تماسك المنظومة الفلسفية العامة لأفلاطون، وهي ليست تجربةً أو إيمانًا تجعله يشعر بالخشوع أمام موضوعاتها. رأى أفلاطون أن مُثُلًا مثل الحب والجمال والعدالة والخير لا تُدرَك عبر الأسطورة أو الطقوس الدينيّة بل من خلال التفكير النظريّ المتماسك منطقيًّا فحسب. ترك أفلاطون مجالًا للميثولوجيا في قضايا لا يمكن أن نعرف عنها شيئًا، مثلًا شكل الكون، ومن أين أتت الآلهة، أو ما هو مصدر

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

الآلهة، وغير ذلك من الأمور. لم تقتصر علاقة الفلسفة بالميثولوجيا على أسئلة متعلقة بأصل الكون والمادة الأولى وغيرها، بل استعيدت بنى ميثولوجيّة أيضًا في ما يتعلق بالنفس والتقمّص عند أفلاطون مثلًا.

اعتبر أرسطو أن المبادئ الأولى هي التي تجعل آلهة في الأسطورة. وهذه هي حال سلسلة الأسباب وصولًا إلى العلّة الأولى، أو المحرك الأول للعالم (ليس بالضرورة خالقه) عند أرسطو. الفلسفة تفكر هنا بموضوعات الدين، لكنها ليست دينًا.

بدأت الفلسفة عند ديكارت بحدس متعلق بالتفكير بصفته دليلًا على الوجود، على الأقل وجود العقل أو الفكر. وهو ما أدى إلى افتراض وجود الله ثابتًا مطلقًا محققًا يضمن أن ما يلتقطه العقل من الموجودات موجود فعلًا. يمكننا أن نناقش طويلًا إذا كان هذا إثباتًا لوجود الله، أم هو افتراض فكري ضروري (إيمان معرفي) لوجود ما هو غير التفكير بناء على وحدة الكون (علاقة جوهري التفكير والامتداد عند ديكارت)؛ لكن المهم لموضوعنا أن الحديث هنا هو عن مقولة فلسفية لا مقولة دينية. الحقيقة أن القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م) توصّل في تأملاته قبل ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) إلى أن معرفة النفس، بما في ذلك الشكوك، هي مصدر أي يقين آخر. لكن في الوقت الذي سقط فيه أوغسطين منهكًا بعد تجواله من شك إلى شك بين يدي الله، حاول ديكارت أن يُثبت وجود اللهب في العقل معتمدًا على لاهوتيّ آخر هو أنسيلم (القديس أنسيلم من كانتربري ـ Saint Anselm of Canterbury، ١٠٣٣ ـ ١١٠٩). لم تكن بدايات الفلسفة الحديثة منفصلة عن هموم اللاهوت على الإطلاق.

لا يفترض الدين سببًا أول محركًا للكون، بقدر ما يشتمل على إيمان بكيان غيبي عاقل؛ ولا يُثبت وجود مادة أولى أو يفترضها بقدر ما يؤمن بها بصفتها روحًا؛ ولا يتأمّلها بقدر ما يشتمل على عبادتها؛ ولا يحتاج إليها مدبرًا للكون أو المجتمع أو الحياة الأخلاقية بقدر ما يشتمل على إيمان بتواصل، أو عناية، بينها وبين المؤمن.

من أفضل ما يلخص الفرق بين الدين والفلسفة عند قدماء اليونان مقولة للفارابي (٨٤٧ ـ ٩٥٠م) تقول «إن اسم الفلسفة خاصٌ عندهم بالعلم الذي

تتعقّل فيه حقائق الأشياء بذاتها، لا بمثالها، ويتوسّل فيه إلى إثباتها بالبراهين اليقينيّة لا بمجرد الإقناع. أما الملل والأديان فطريقها في التفهيم إقناعيٌ، وتمثيلي»[١٤]. ورد هذا المعنى عند الفارابي بلغته الخاصة، فهو يرى أن كل تعليم يلتئم بشيئين: التفهيم بالشيء وإقامة معناه في النفس، وإيقاع التصديق بما فهم. «وتفهيم الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل ذاته، والثاني بأن يُتخيّل بمثاله الذي يحاكيه. وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق البرهان اليقيني، وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلّمت، فإن عُقِلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة، ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية، كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة». هذا يعني أن الفرق الأساسي بين الدين والفلسفة، بحسب الفارابي، هو في الأدوات المعرفية وليس في موضوعات المعرفة. والواضح أنه يميز بين البرهان اليقيني والإقناع، ويقصد به التصديق بغير برهان. كما أن الفارابي يعتبر الدين معرفة، لكنها معرفة معتمدة في فهم المعنى على الرمز والاستعارة، وتصديقهما (بالاقتناع من دون برهان يقيني، وهو الإيمان عند الفارابي)[١٥]. يجدر بنا الالتفات إلى أن الإقناع يتضمن وسائل عدة متعلّقة باستثارة العاطفة الدينية، ومخاطبة الرهبة والخوف والأمل وغيرها، ويبني عليها في إطار نشوء المزاج الديني استدلالات منطقية، وإثباتات عقلية لبعض المقولات الإيمانية خلال ذلك. قد يكون هذا الجهد عقليًّا ويتضمن عناصر عقلانية، لكنه ليس اليقين العلمي. وإذا انتقلت الفلسفة إلى الإقناع و«التبشير» بحقائقها، ونشر ذاتها بصفتها عقيدة، فإنها تحاول أن تغدو حالة إيمانية دينية أو بديلة من الدين. ليست الفلسفة عقيدة يُبَشَّر بها، وليس لديها سلطان العقيدة الذي يتطلب الطاعة بعد الاقتناع والإيمان.

يذهب محمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨) خطوة أبعد حين يكتب: «إن

---

(١٤) اقتبسها دراز من دون أن يبين المصدر، انظر: محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ط ٣ (الكويت: دار القلم، ٢٠١٠)، ص ١٠٢.

(١٥) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٨٨ ـ ٨٩.

النظر العقلي في الوجود يؤدي بالضرورة إلى المذهب القائل بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود [. . .]. فالبداهة تكشف عن الحياة بوصفها ذاتًا مركزة. هذه المعرفة - على ما فيها من نقص باعتبار أنها تهيّئ لنا نقطة البدء لا غير - هي كشف مباشر لماهيّة الحقيقة. وعلى هذا فإن حقائق التجربة تسوّغ القول بأن ماهيّة الحقيقة ماهيّةٌ روحيّةٌ وينبغي أن نتصورها ذاتًا. لكن مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة. فالفلسفة نظرٌ عقلي في الأشياء، وهي بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصورٍ يستطيع أن يردَّ كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، فهي كأنما ترى الحقيقة عن بُعد». ويتابع إقبال قائلًا: إن الدين يهدف في المقابل «إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حيَّة، ومشاركة واتصالٌ وثيق. وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته»[(١٦)].

أن يسمو الفكر فوق ذاته هو تعبير مهذب في وصف التخلي عن التفكير العقلاني والتحليلي عند البحث عن الحقيقة بوسائل أخرى «تسمو فوق الفكر» كي تقترب من «الحقيقة». وهو ما نسميه عادةً «العرفان»[(١٧)]. لا جديد هنا إلا وقاله باسكال (Blaise Pascal) (١٦٢٣ - ١٦٦٢) وما كتبه إيمانويل كانْت (Immanuel Kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤) لاحقًا وغيرهما، وحاول هيغل أن يبقيه في الفكر ذاته، فعرّض نفسه لنقد لا ينتهي بأنه تجاوز العقلانيّة إلى اللاعقلانيّة في تأكيده وحدة الذات والموضوع، ونقلها بذلك من الصوفية والعرفان إلى الفلسفة الجدليّة.

يرى مؤلف هذا الكتاب أن الفلسفة، في بدايات التفكير الفلسفي،

---

(١٦) يتابع محمد إقبال قائلًا إن الفكر حين يسمو فوق ذاته إنما يجد كماله في حال من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة، والصلاة لفظ من آخر ما انعرجت عنه شفتا نبيِّ الإسلام عند وفاته. أي أن الدين في النهاية يتركز بتعالي الفكر فوق ذاته، وأن الصلاة هي حالة من هذا النوع. انظر: محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، ط ٣ (القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٦)، ص ٧٧.

(١٧) لا نقصد هنا العرفان الصوفي في مقابل الفلسفة العقلية، بل نقصد به نمطًا من الإيمان، هو الإيمان الديني المحض، أو الإيمان المطلق (Faith) بفصله عن الجمل المعرفية الإيمانية التي تقترب من التصديق، وتحديدًا تصديق مرجعية ما تبلغ الإنسان بها، أكثر مما تقترب من الإيمان المباشر بالمطلق أو الغيب، الذي لا يمكن تلقينه أو تعريضه للنقاش.

تتقاطع مع الدين في موضوعاتها، لكنها تتقاطع أيضًا مع الدين حيث تقصر أدواتها التحليلية فتتبنى النهج الأسطوري (مع أنه تركيبي وليس تحليليًا) في تحليل الكون سواء إلى عناصر أو إلى معانٍ. لكن عندما تتطور الفلسفة يحدث التقاطع بشكل معاكس إذا يستعير علماء الكلام الأدوات الفلسفية في منهجة العقيدة، وفي شرحها والدفاع عنها.

تاريخيّا، تقاطعت الفلسفة مع الدين في حالات استثنائية تحوّلت فيها الفلسفة إلى ما يشبه النحلة الدينية كما في حالة فيثاغوراس، وبعض تيارات الرواقية والأفلوطينية، وكما في حالة بعض الفلاسفة الثيولوجيين الأكثر حداثة مثل ابن سينا[١٨] (٣٧٠ ـ ٤٢٧هـ، ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م) ومايستر إكهارت (Meister Eckhart) (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧) وصدر الدين الشيرازي (٩٧٩ ـ ١٠٥٠هـ، ١٥٧٢ ـ ١٦٤٠م) (من جهة الغنوصية)، من الذين تتميّز فلسفتهم (وهي فلسفة من دون شك) بأنها آتية من اللاهوت لكنّها تخرج على البنية اللاهوتية العادية، وتبدأ بالتفلسف حول الغيب بوجدانيّة إلى حد الإشراقيّة، حتى حدود التعبد والتصوف فتعود لتتجاوز حدود الفلسفة. ولا مجال هنا للتوسع في مسألة هل تكسب العالمين، عالم الفلسفة وعالم اللاهوت والإلهيات، أم تخسرهما. اللاهوتيون يقولون هؤلاء فلاسفة، والفلاسفة يقولون هؤلاء لاهوتيون... ولا مجال للمكوث طويلًا عند هذه الحالات.

ليس هذا هو المقصود بمجال الدين والإيمان عمومًا، بل المقصود هو حدود العقل بتعريفه، وحتى حدود الفلسفة بموجب تعريفها. ونحن لا نتفق مع غارودي الذي يعتبر الإيمان على طريقة هيغل عقلًا من دون حدودٍ[١٩]، لأنّه قائمٌ على تلاحم العقل والحكمة، في مقابل العقل المحدود الموصوف أعلاه مثلًا، بل نعتبر مجال الإيمان مجالًا آخر. كما لا نعتبره كافيًا لتشكّل الظاهرة الدينيّة من دون العاطفة الدينيّة المنفعلة، والمتأثّرة بالمقدّس، والتي

---

(١٨) اعتقد ابن سينا أن في إمكان العقل تنقيةُ التصورات عن الله بتحريرها من الخرافة والتجسيم، لذلك اعتبر ان اكتشاف الله مهمة العقل. لكنه في النهاية تحوّل الى صوفي، إذ اعتبر أن المقاربة العقلية مخيبة في فهم الله. في حين تابع السهروردي عمليًا طريقه في تأسيس مدرسة الإشراق (الإمام شهاب الدين عمر السهروردي صاحب **الآراء الاعتقادية**، ١١٥٣ ـ ١١٩١).

(١٩) روجيه غارودي، **الإسلام**، ترجمة وجيه أسعد (بيروت: دار عطية، ١٩٩٦)، ص ٥٣.

تعرّفه مقدّسًا بموجب انفعالها، وهذا بالطبع مجالٌ منقطعٌ عن وظائف العقل بما هي عقلانية، وعن الحكمة، لكنّه، مع ذلك، مجال إنساني. ولأنّه مجال إنساني، فهو بالتالي يصلح موضوعًا للتحقيق والتبيّن العقلي.

ظهرت في تاريخ الفلسفة محاولات كثيرة أخرى في فعل العكس، أي تحويل الفلسفة إلى موقف ديني، لا من حيث المضمون نفسه، بل من منطلق أدوات «اعتناقه» و«التبشير» به، وآليات نشره باعتباره نوعًا من العقيدة. وغالبًا ما يحصل هذا مع تحويل فلسفة ما إلى أيديولوجيا حزبية، وهو أمر بالغ الصعوبة إذا لم تتِح الفلسفة ذلك. وفي حالات نادرة جرى ذلك في حياة الفيلسوف وبقصد منه وبعلمه، وعلى حساب عقلانية فلسفته ذاتها، كما في حالة أوغست كونت[*].

تُعنى الفلسفة بمعالجة الغايات النهائيّة للإنسان والبحث فيها، وتختلف في شأن مقاربة المطلق والأبعاد اللانهائية فيه، وتدير نقاشها في شأن هذه الموضوعات وتحاول دراستها بشكل عقلانيّ. لكنّ الدين ينشد هذه الغايات التي تملأ الإنسان، وتضفي على أفعاله معنًى بواسطة الإيمان بها[٢٠]. لا يمكن أن يفعل العلم ذلك، ولا يمكن حتى أن تفعل الفلسفة المنشغلة بالموضوع نفسه ذلك، إلا في حالة تأسيسٍ أيديولوجيّ على الفلسفة بصفتها زاوية نظرٍ شموليةٍ إلى العالم، وإلى موقع الإنسان فيه. حتى هذا لا يمكن أن يتحوّل إلى حالة شعورية من دون مؤثرات حسية من خارج الفلسفة ذاتها.

لا يُستدّل على الإيمان ذاته بالعقل العلمي التجريبي، ولا بالعقل الصوري المجرد ـ وإن بدت بنية الاستدلال حجيّة عقلية، وإن بدت سلسلة العلل علاقة سببية. لكنّه من الناحية الأخرى لا يُفنَّد أو يُلغى بالعقل أيضًا. قد يلغي العقل مقولاتٍ دينيّةً ويفنّدها، لكن لا قيمة لذلك ما دام العقل لا يفند لتفنيد الإيمان ذاته بوصفه حالة نفسية ذهنية. الإيمان الذي يمكن تفنيده بالعقل هو ذلك «الإيمان» القائم على استنتاجاتٍ عقليّة. لكنّها ليست علمية

(*) سنعالج ذلك في الجزء الثاني من الكتاب.

(٢٠) لاحظ أن الفرق الرئيس هنا هو بين فعل «تعالج» و«تبحث» من جهة، وفعل «تَنشُد» من جهة أخرى.

في الواقع بل تبدو كأنها علميّة، لأنّها في أفضل الحالات استنباط منطقي من مسلّماتٍ مفترضة، أو من مقدّماتٍ إيمانيّةٍ قائمة على معارف محدودة، لذلك يسهل تفنيدها.

ما يسهل دحضه هو حالات الإيمان القائم على اعتبار المقولات الدينيّة تفسيرًا للعالم. إنه نوع من العلم البدائيّ. ومن يبقى مؤمنًا بهذا النوع من العلم البدائيّ في تفسير العالم على الرغم من الاكتشافات العلميّة، فهو إما أن يكون ضعيف العقل والذهن إلى درجةٍ لا تنفع معها المحاججة العقليّة، أو يزول هذا النوع الضعيف من «الإيمان» ويتأكّل بالتدريج وبحكم العادة والممارسة في مجتمعات تنتج وتعيد إنتاج نفسها في ظل هيمنة العلوم، ونماذج معرفية عقلانية في تفسير الواقع الطبيعي والاجتماعي. يبقى الإيمان في الوجدان الإيمان بالمطلق وبالغيب إذا أصبح غاية ذاته وتحرّر من الاستناد إلى معارف محدودة.

في الحالات كلها، لا تؤدي المحاججة الفلسفية الإلحاديّة هنا دورًا كبيرًا. لا يجوز في خضم النقاش النظري أن ننسى الواقع للحظة، إذ إن قوة الدين ليست في المحاججات الفلسفية بين المثقفين، ولا في علم الكلام واللاهوت. الدين بمعناه الواسع والمألوف هو عقائد وممارسات تورَّث في إطار العائلة والمجتمع، ويُكتسب الإيمان في إطاره بمشاعر الانتماء إلى الجماعية الحميمية الأولى، ثم إلى المجتمع ككل، كما يُكتسب بالتنشئة وغيرها. قد يتعرّض إلى أسئلة وتشكيك مع النضوج العقلي للفرد، أو قد يمنع النضوجُ العقلي لأسباب أخرى من التعرّض إليه. أما العلم فيقوم على تراكم الحقائق اليقينية المثبتة علميًا والمؤكدة بالتجربة، وعلى تجديدها باستمرار عبر التخلي عمّا تدحضه التجربة، إذ قد يقود التجدّد القائم على الاكتشاف العلمي لحقائق جديدة وعلاقات جديدة، إلى دحض ما اعتُبر يقينيًا إلى حينه. وليست هذه السيرورة مكوّنًا ثانويًا في العلم بل هي في جوهره، وفي صلب مفهومه بصفته علمًا. والفلسفة لا ترث معارف سابقة كي تسلِّم بما ترث، بل تتلقى ما أنتجه السابقون باعتباره حلقة في عملية تراكم علمي نقدية؛ فهي تُخضع ما سبق أن توصّلت إليه للنقد، ولاستدلالات العقل الذي لا يرحم ولا يعرف مجاملة في ضوء الحقائق والمعارف الجديدة.

لعلّ اعتبار الدين نوعًا من فلسفةٍ بدائيّة، أو نظريّات معرفةٍ بدائيّة هو من مخلّفات النظرة العلمويّة الموروثة من مرحلة التنوير الأولى، وسيادة عقيدة التقدّم في القرن التاسع عشر، التي تخلط ما بين نظامَي المعرفة الدينيّة والمعرفة العلميّة، ومجاليهما، ووظيفتيهما[٢١]. ليست التجربة الدينيّة معرفةً بالمعنى التجزيئي التحليلي ولا بالمعنى الفلسفي الكلي، بل هي أساسًا تجربة وجدانية كليّه تصاغ لاحقًا في جمل إيمانية ومعرفية. وهي تبقى دومًا في طور التعريف، وهذا ما يجعل منها تجربةً تتكوّن باستمرارٍ، لا تجربةً مكوّنةً ناجزةً. وتتميّز التجربة الدينيّة الكيانيّة من التديّن الذي يُختزل إلى «عادةٍ» يوميةٍ نمطيّةٍ، وقد يوجد البعدان في ما نطلق عليه اسم «العبادة»، لكن الأول وحده لا يشكل دينًا. ويمكن أن يدوم الثاني من دون الأول.

إن القيمة الروحيّة الدينامية المضافة في التجربة عنصر تكويني أساسي في دينامياتها الدافعة إنها Sensus Numinous، إحساس بالمغاير المتعالي المتجاوز الذي لا تصله المعرفة. وهو، بصيغةٍ دينيّةٍ (لاحقة أو سابقة للتجربة)، تعبيرٌ عن كشف الله أو المقدّس لذاته. وهو يجد تعبيرات عنه تكاد تكون أو تحاول أن تكون صافية في نظام المعرفة الإلهيّة في الصوفانيّة باتجاهاتها كلها، ومنها المعروفة عربيًا والمستندة إلى الموروث العربي والفارسي والنيو ـ أفلاطوني[٢٢].

لا سبيل إلى استنتاج صفات الآلهة، أو الله في الديانات التوحيدية، من الشعور المباشر بالمقدّس، ولا إلى استنتاج ما تطلبه من الإنسان من عبادة وغيرها، فهذا لا يعرفه الإنسان من تجربة شعورية عاطفية، أَجاءت هذه التجربة بالتواصل مع المقدّس الديني أم غيره، إلا إذا كان نبيًّا وكانت

---

(٢١) دعا محمد عبد الله دراز إلى «التفاهم وحسن الجوار» بين الدّين والعلم «إذ لا يعقل أن يكون هناك تعارض بين أمرين لا اشتراك بينهما في موضوع واحد». انظر: دراز، **الدين**، ص ٦٨.

(٢٢) في صيغةٍ كان الشيخ الأكبر محيي الدّين بن عربي قد بلورها في ترسيمةٍ رموزيّةٍ: «هو هي، هي لا هو، بل هو هو»، فالله (هو) هو الصورة التي يتجلّى فيها، أو مما ينكشف منه من قبسٍ وتجلٍّ (هي)، لكنّ الصورة (هي) ليست هي الله (هو)، لأنّ الله هو هو. أو هي، بصيغةٍ فلسفيةٍ، قابليّةٌ بشريّة لـ «اكتشاف» ما يبقى دائم الاكتشاف، وعصيًّا على الاكتشاف في آنٍ معًا، لأنّه لانهائيٌ أو مطلق. إنه محاولة مستمرة للحدس الكلي. إنها قابلية لاستقبال المقدّس والانفعال به، معطاةٌ قبل التجربة، وهي تغدو معرفةً مصوغة منضدة في جمل إيمانية فقط بعد التجربة.

هذه التجربة وحيًا. تُصاغ المعرفة بالمتجاوز: اسمِه، صفاتِه، توقعاتِه من الإنسان خارج التجربة الشعورية العاطفية. وهي تتمثّل للإنسان في خلال التجربة الشعورية لأنه يعرفها قبل ذلك، أكان بالتربية في الطفولة أو بالانتماء الى جماعة، وبالتأثيرات البيئية المختلفة، وقد تثير معرفتها ذاتها مثل هذا الشعور فيه في ظروف حسيّة معيّنة. وإذا صح ذلك على أبسط مركبات العقيدة، فهو يصح بدرجة أكبر على تفصيلات العقائد الأكثر تركيبًا. فلا توجد طريق تقود إليها مباشرة من التجربة الدينية، وغالبًا ما لا يصوغها حتى الأنبياء الذين لا ينفصل عندهم الشعور عن المعرفة. وغالبًا ما تصاغ المعارف العقدية المركبة من خلال نقاشات كلامية وبناءً على حاجات عينية في مأسسة العقيدة أو الجماعة، وحتى جوابًا عن تحديات في سجالات. وغالبًا ما تحوّلت المواقف في سجالات، أكانت مهمة أو غير مهمة في زمنها، إلى جزء رئيس من العقيدة بمعزل عن ظرف نشوئها التاريخي. وتقدَّم العقيدة للاعتناق عبر التنشئة والتربية أو عبر الولاء الإيماني لمن يقدمها، أو عبر التعصب لجماعة. كما لا توجد علاقة مباشرة بين التجربة الدينية والإيمان بالعقيدة.

من نافل القول إن ما يميّز الدين من غيره ليس المشترك بينه وأوجه النشاط البشريّ الأخرى. لكنّ هذا المشترك يصبح أكثر أهميّةً للفهم، إذا ما ميّز مجموعة نشاطاتٍ من غيرها، وفي عدادها الدين. هنا يكون الدين من جنس ظواهر اجتماعيّة محدّدةٍ تتميّز من غيرها. وإذا ما قلنا إن الدين ظاهرةٌ اجتماعيّة ناجمةٌ عن نشاط بشري جماعي ومشكِّلة له في آن معًا، فإننا بذلك لا نقول الكثير؛ لأنّ هناك ظواهر اجتماعيّة كثيرة غير ظاهرة الدين ينطبق عليها هذا الوصف. لكننا إذا ما تابعنا وقلنا إن الدين ممارسةٌ بشريّة جماعيّةٌ تميّزها العلاقة مع المقدَّس المتجاوِز للواقعِ المادي المحسوس، والممأسسة في عبادة، فإنّنا نكون قد قلنا ما هو أكثر فائدةً من القول السابق.

نكتشف بعدها أن تجارب أخرى تميّزها تجربة المقدّس قد نشأت خارج الإطار الديني. أي أن فرزًا تاريخيًا قد حصل، وميّز بشكلٍ أكثر حدّةً الدينيَّ من غيره. كما نستنتج أن على النظريّة أن تميّز هذه الظواهر، كي نحتفظ باللفظ لوصف ظواهر محدّدةٍ في أذهاننا، تلتقي مع الدين في ما اعتقدنا أنه

المكوّن الرئيس في تجربة المقدَّس، لكنّها تختلف عنه في أمورٍ أخرى. سيكون علينا أن نوافق على أن هذه الأمور الأخرى هي ما يميّز الدين من بقيّة الظواهر الأخرى التي تشترك معه في الجنس أو النوع (ويرى مؤلف هذا الكتاب أن هذا التميز للدين، أو هذه العملية التعريفية به، هي عملية علمنة للشؤون الأخرى لا بمعنى عدم سيطرة الدين عليها، بل بمعنى وضع الحدود بينها وبين الدين معرفيًا. بيد أنها تبقى معرضة لسيطرة الفكر الديني. لكن عندها يجب أن يكون اختراقها أيديولوجيًا، أي على الرغم معرفة الحدود بينهما. فالدين دين في حدوده، وهو أيديولوجيا خارجها). لذلك نضيف أنها ظاهرة اجتماعيّة يتمأسس فيها الإيمان بالغيب، وهو إيمان تترتب عليه طاعة وعبادة، وعقيدة دينية مهما كانت بسيطة، ومجموعة رموز وطقوس يعاد عبرها إنتاج العقيدة والجماعة في آن معًا. وبهذا نكون قد اقتربنا أكثر من تحديد الظاهرة[*].

دعونا نبدأ هنا بقائمةٍ من العناصر التي تميّز التجربة الدينيّة من غيرها من تجارب المقدَّس:

ـ ما يميّز نوع التجربة الدينيّة هو الانطلاق من الحاجة القائمة فينا بشكلٍ قبْليّ إلى تجربة المقدّس، إلى البحث عن المطلق، وهو بالضرورة الواحد الأوْحد الجامع وراء التنوع والتفصيلات، أو المُنتَهى (The Ultimate)[٢٣].

ـ الاستغراق في تجربة المقدّس، والبحث عن الأوحد ليس بالعقل وحده ولا بالعاطفة وحدها، بل بذاتنا كاملةً أو كيانيًا. ونحن نفضّل

(*) سنعود إلى التعريفات في فصل خاص في نهاية هذا الجزء الأول من الكتاب.

(٢٣) تعني الكلمة ما ينزع العقل البشريّ لاختزال كلّ شيء فيه وانتساب كلّ شيء إليه، في حين لا يمكنه اختزاله أو نسبته إلى شيء. والترجمة العربيّة في رأينا هي «الأوْحد». وهي برأينا نزعة دينيّة تبقى مرافقةً لأوجه النشاط البشريّ كلها، وحتى للعلوم وغيرها لإخفاء الثيولوجيا والظهور بمظهر العلم. لكنها في أي حال نزعة تقع في أساس الدين، وينزع مفكر لاهونيّ وفيلسوف مثل بول تيليش إلى استخدامها بدلًا من كلّمة الله الواحد والأوحد بمعنى Ultimate. انظر: Paul Tillich, *Ultimate Concern, Tillich in Dialogue*, Edited by D. MacKenzie Brown (London: SCM Press, 1965).

باول تيليش (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥) لاهوتي ألماني أميركي لكنّه أيضًا فيلسوف وجودي مسيحي يفسر الدين ورموزه لتلتقي مع أسئلة الإنسان وحاجاته الوجوديّة. انظر: John Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: Macmillan, 1973).

القول إن التجربة الدينية هي تجربة يكون فيها التواصل مع الكون كليًا.

- التجربة الدينيّة هي التجربة الإنسانيّة الأكثر كثافةً. وإذا ما كانت التجربة الدينيّة فعليّةً حقيقيّةً وليست مجرّد طقسٍ أو عادة، فإنها تعلو على التجارب الإنسانيّة الأخرى كلها. وخلافًا لمن يعتقد بديانةٍ ما، أو يتبعها فقط بالولادة والتقليد، يُخضِع المتديّن المؤمنُ التجاربَ الإنسانيّة الأخرى للتجربة الدينيّة.

- تدفع التجربة الدينيّة الإنسان عادةً إلى الفعل، إذ إن لها علاقة بالممارسة أكانت فرديّةً أم جماعيّةً. وهذا ما يميّزها من الانفعال الناجم عن الحسّ الجماليّ، لكنّه يجمعها مع الحسّ الأخلاقي.

هذا بالنسبة إلى التجربة. ويمكن أن تتطور التجربة الدينية من خلال الانفعال بالمطلق بصفته قيمة، والمطلق هنا هو الواحد في مقابل النسبيّات كلها، وليس الكل. واذا ما رأيناه من زاوية الكل، فإنه الواحد في الكل. لا يثير الكلُّ شعورًا دينيًا، لكن التفاعل معه كأنه واحد متسامٍ فوق التفصيلات هو تجربة المطلق. وليس المقصود بالواحد في التنوعٍ أو في الكل هو التوحيد بالضرورة؛ فالشعور الديني بالواحد خلف الظواهر النسبية المتعددة يمكن أن يكون في ظل تعددية الآلهة وغيرها من الديانات ما قبل الألوهية بما في ذلك حتى الأرواحية. ويمكن أن يكون هذا المطلق في الطبيعة والكون، وممكن أن يكون في الإنسانية بصفتها قيمة ويمكن أن يكون في تصورات الأمة والشعب.

لا شك في أن الظاهرة هذه ليست سلبية بالضرورة كما في بعثها بالأيديولوجيات المتطرفة؛ فهي قائمة أيضًا في النزعة الإنسانوية (Humanism) حيث تشكل الإنسانية قيمة مطلقة من هذا النوع عند المفكرين والأدباء الإنسانويين. وهذا صحيح بالمجمل في ما يتعلق بتجربة المقدّس. ويمكن استثارة هذا الشعور وهذه التجربة في سياقات دنيوية، لكن قلما تنجح التشكيلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في تأطير تجربة المقدّس الدنيوية في دين ممأسس ومنظم.

الدين بصفته ظاهرة اجتماعيّة يتضمّن إيمانًا جماعيًا بعقيدة تشكّل

عناصر غيبية عاقلة فاعلة، ويرتبط الإنسان بها بعلاقة طاعة وعبادة في الحد الأدنى، وعلاقة حب في الحد الأقصى. وبما أنها جماعة ومؤسسة فهي تتفاعل في شبكة القوى والمصالح السياسية والاجتماعيّة بحسب درجة تطورها وبحسب درجة تميّزها واستقلاليتها عن البنى الاجتماعيّة الأخرى. قد تتحوّل الى أداة في هذه العلاقات، كما قد تحوّل غيرها إلى أداة، بحسب السياق الاجتماعيّ ودرجة تطوّر المجتمعات. ينتظم الدين في عقيدة مصوغة بالحد الأدنى وفي ممارسة طقسية جماعية تسمى «عبادة». وسوف نتوسع في هذا الموضوع لاحقًا.

نعود هنا إلى التجربة الدينية. كتب يواكيم فاخ (J. Wach) (١٨٩٨ - ١٩٥٥) في كتابه *Types of Religious Experience* (**أنماط التجربة الدينيّة**) (١٩٥١) أن هذه المعايير من دون المعيار الأوّل لا تكون دينيّةً، فهي قد تعني الحبّ والولاء والانسجام والوطنيّة وغيرها؛ إذ من دون العنصر الأوّل قد تكون كلها مشاعر شبه دينيّة (Semi-religious)، لكنّها قد تبقى كلّها في مجال العالم النهائيّ والواقعي. ولأنّها موجّهة إلى وجودٍ أو واقع نهائيّ، فإنها وثنيّة (Idolatrous) وليست دينيّةً[٢٤]. تتميّز التجربة الدينيّة في أنها توجّهٌ نحو اللانهائيّ، أو المطلق الذي يتجاوز الواقع الملموس، النهائيّ أو الزمنيّ. بهذا تشترك التجربة الدينيّة مع التجربة الفنيّة، كما أسلفنا، في أنها لازمنيّة وغير مادية، بمعنى أن من غير الممكن ترجمتها إلى قيم مادية من دون تشويه الأصل. يعود ذلك إلى أن ديناميّتهما المشتركة هي ديناميّة المماثلة (Analogy) التي تفضي إلى المطلق. في المقابل، نرى أن اجتماع العناصر الأربعة أعلاه يقرّبنا من فهم ما يميّز التجربة الدينيّة ولا يختزلها، فهي ظاهرة متغيّرة التسمية والتعريف تاريخيًّا.

يعتبر فاخ التجربة الدينيّة تجربةً كونيةً وتعبيريةً، لذلك يرى أنها لا يمكن أن تكون موضوعًا للبحث العلميّ، وأن البحث الممكن يقتصر على

(٢٤) C. W. H. Sutton, «Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian, by Joachim Wach,» *Philosophy* (Routledge), vol. 27, no. 102 (July 1952).

نشر الكتاب رقميًّا عام ٢٠٠٩، انظر: Joachim Wach, *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian* (London: Routledge and Kegan Paul, 2009).

معالجة التعبيرات عنها. ويذكّر هذا التحذير المنهجي بمقولات إيمانويل كانْت في كتابه **نقد العقل المحض** عن استحالة معرفة الشيء بذاته.

تنقسم التعبيرات عن الدين إلى ثلاثة تعبيراتٍ: نظري (عقيدة)، وعملي (أخلاق أو فروض عبادية)، واجتماعيّ (أو جماعي). ويرى فاخ أن لا بدّ من أن يتوافر في أيّ دينٍ أحد هذه التعبيرات على الأقل، لكن ليست لأي منها أسبقيةٌ تاريخيّة أو أولويةٌ على الآخر. ونحن نرى أن هذه العناصر تتوافر في كل دين، لكنّ نسبها المختلفة وطغيان أحدها في بعض الديانات على العنصرين الآخرين، وضمورهما، تجعل الأمر يبدو وكأن العناصر الأخرى غائبة.

لا يعتبر فاخ الوثنيّة دينًا. وهذا موقف عقيدي لاهوتي معياري أكثر مما هو حكم علميّ. وهو على العكس من موقف منظّرين وباحثين آخرين مثل برونيسلاف مالينوفسكي (B. Malinowski) (١٨٨٤ ـ ١٩٤٢) الذي كتب في بداية إحدى أهمّ مقالاته أنه لا يوجد شعب من دون سحرٍ أو دينٍ مهما بلغت بدائيّته[٢٥]. في مقابل فاخ وجدت تعبيرًا من أفضل التعبيرات عن الحاجة البشرية إلى تجربة المقدّس وإلى الإيمان، وهو ما كتبه عباس محمود العقاد[٢٦] في كتابه **الله جل جلاله** الذي يعرض فيه تاريخ الأديان بشكل متنوِّرٍ ومتسامحٍ يجعل الديانات كلها منذ البدء تعبيرات عن الحاجة الإنسانية لا مجرد كفر أو وثنيّة. كما يرى العقّاد أن هذه التعبيرات هي دين، وهي في الوقت ذاته بالمنظور التاريخيّ بحثٌ مستمرٌ عن الحقيقة، وبهذا المعنى فإنه ينحاز طبعًا إلى العقيدة الإسلاميّة. . . من هنا فهو يخلط بين «الجوع» للمقدّس وللإيمان والجوع لـ «العقيدة» ويعتبرهما أمرًا واحدًا[٢٧]. لكنّه يجعل العقائد كلها نوعًا من البحث عن الكنز في القصة المشهورة عن العجوز الذي أسرّ لأبنائِه قبل وفاته بوجود كنز في حقلهم،

---

(٢٥) صدرت الطبعة الأولى من هذه المقالات للأنثربولوجي مالينوفسكي ككتاب بعد وفاته عام ١٩٤٢. انـظـر: Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays* (Glencoe: Free Press, 1948), p. 1.

(٢٦) الذي لا يقدر حق قدره خارج مصر برأينا.

(٢٧) قارن ذلك باستخدام مفردة الجوع نفسها ومفردة الظمأ أعلاه عند هيوم.

لكنّهم بدلًا من أن يكتشفوه اكتشفوا قيمة العمل المشترك في قلب أرض الحقل، وهذا كنزهم الحقيقي. من هنا، ليست قيمة الديانات عند العقاد في غاياتها التي تقصد إليها، بل تتجلّى في ما يجده المتدينون في الطريق من خلال مسعاهم. وأنا أرى، من بين ما قرأت، أن تفسير العقاد المعتمد على ما يمكن تسميته كونيّة الشعور الديني هو من أكثر التفسيرات تسامحًا مع تعدد الديانات، بما فيها ما قبل التوحيدية. يقول العقاد: «ولنا أن نقول إن الروح تجوع كما يجوع الجسد، وإن طلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه لا يتوقف على جودة الغذاء ولا على حلاوة المذاق، بل يتوقّف على شعور الغريزة بالحاجة إليها. ونخال إننا لا نخرج بالمشابهة عن مداها إذا قلنا إن إنكار الحاسة الدينية لرداءة العقيدة الأولى أو سخف موضوعها كإنكار المعدة في الجوف لرداءة المأكول وسخافة الغذاء. فإنما المرجع إلى بنية الروح وبنية الجسد في الحالتين، وكلتاهما حتى لا تقبل المراء»[٢٨].

الحقيقة أن ما نجده عند العقاد وغيره من المفكرين، على عمقه، هو الإصرار على ما يحب الناس أن يُسمّوه «الدين الحقيقي» كما يفعلون مع ظواهر أخرى لا تتلاءم فيها الظاهرة الفعلية مع مفهومها «الحقيقي». ربما كان «جوهر» الدين هو هذ الجوع للروحانية والمقدّس. لكن ظاهرة الدين الاجتماعيّة لا تقتصر على ذلك، ويستمر بعضه من دون ذلك. وأعتقد أنه ليس مهتمًا كثيرًا بأن نسميه دينًا حقيقيًا أو غير حقيقي، فهو الدين الفعلي القائم والمتطوّر والمتبدّل عبر العصور. وما الصلاة وغيرها من العادات التي ظلت قائمة إلا طقس عبور من هذا النوع في أصلها. لكن قوّتها تكمن في تحوّلها إلى منوال، أو «روتين»، أو عادة تمارَس يوميًا وتلقائيًّا، فإن طقس العبور يفقد العبور ويصبح ممارسةً دنيوية للغاية.

إن الانتقال من العادي إلى المقدَّس هو ما يميّز الشعور الديني. وينشِئُ هذا الانتقال بلغة مرسيّا إلياد (١٩٠٧ ـ ١٩٨٦) فضاءاتٍ مختلفةً مكانيًّا

---

(٢٨) عباس محمود العقاد، **الله جل جلاله** (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦)، ص ٧. وهو نص ينم عن ثقافة واسعة ومتنورة وحس ديني في الوقت ذاته، وقد كتبه العقاد عام ١٩٤٧.

وزمانيًّا، رمزيًّا وطقسيًّا عن الأمكنة الأخرى «العاديَة»، «الفيزيقيّة». لهذا ينزع التديّن إلى تجاوز المكان والزمان المعيشَيْن إلى زمانٍ ومكانٍ مقدّسيْن، يرنو بهما إلى نظام كونيّ للعالم يعتمد عليه البشر في وجودهم، ويؤسّس الدينُ عليه قيمَه ومفهومَه للخير والعدل. ونظام العالم الكونيّ (Cosmic Order) في الديانات الصينية القديمة هو الـ «تاو»، وفي حالة الفرس الـ «آشا»، وفي اليونان الـ «دايك»، ومن الأخير يُشتق لفظ العدالة ومفهومها، تمامًا كما في حالة العلاقة بين لفظ «دين» ومعنى القانون في العبريّة، وكما في حالة القضاء والقدر والمقدار والقسْط في الإسلام، وتتعلّق كلّها بتناسق النظام الكوني مع قيم العدل والإنصاف في آن معًا. وتناسق الكون هو الإنصاف أيضًا بموجب الـ «كارما» والـ «دارما» الهنديتين. إضافةً إلى لفظ «دايك» نجد أن كلّمة ثيميس (Themis) اليونانية تعبّر أيضًا عن التوازن والتناسق في الدنيا. من هنا فإن ou themis هو المقابل للمحرّم، أو غير المسموح بالعربيّة.

يتميز الدين من غيره من تجارب المقدّس في أنه يثبِّت مجال المقدّس، في مكانه وزمانه، ويمأسس طقوس العبور إليهما، ويجري توارث هذا الطقوس. هذا يميّز الدين من تجارب أخرى عابرة. وهو يعود ليلتقي مع أنماط أخرى من تأسيس المقدَّس وطقوس العبور إليه تقوم عليها الدولة ومؤسّساتها في «الديانات الوطنية العمومية»، التي تتجلّى في الأمكنة والأزمنة والطقوس والشعائر ذات الطابع القومي التي تقوم على تواريخ مختلطة بالأساطير المؤسسة للوطنية.

تُقسم المقاربة الدينيّة للعالم والحياة إلى مقدّس وغير مقدّس، أو إلى مقدّس وعاديّ. وكي نتحوّل من التجربة الدينية إلى الدين، يجب أن يتمأسس هذا التقسيم ويصاغ، وأن يقوم بشر على تدبيره. لا تتعامل المقاربة الدينية مع الكون والحياة بصفتهما امتدادًا متجانسًا. وتحت التقسيم العامّ والمجرّد إلى مقدّس وعاديّ، وواقعي ومحايث، وغيبي وملموس، نجد أوّل ما نجد تقسيمًا للأمكنة والأزمنة إلى مكانٍ مقدّس ومكانٍ عاديّ، وزمانٍ مقدّس وزمان عاديّ[٢٩]. يمكن الانتقال إلى المكان العادي جسديًا بممارسة طقوسٍ محدّدةٍ،

(٢٩) يستفيض مرسيا إلياد في شرح هذا الموضوع، في: إلياده، **المقدس والعادي**.

بحركات محدّدة يقوم بها الجسد، أو بمؤثرات محدّدة صادرة عن الجسد الإنساني؛ أما استعادة الزمان المقدّس فتتمّ بالشعائر ذاتها، وخصوصًا الأعياد التي تحيي مناسباتٍ وقعت في أزمنةٍ مقدّسةٍ، مثل أزمنة الخلق والنبوة. من هذه الناحية، فكما أن الأساطيرَ كلها أساطيرُ منشأ بمعنى ما، فإن الشعائر كلّها هي شعائر عبور إلى الزمن المقدّس والمكان المقدّس، بما في ذلك شعائر العبور الزمانيّة التي تقسّم عمر الإنسان: ولادة، بلوغ، زواج، جنازة. والطقوس تعبيرات عن معانٍ: بالجسد وحده كما في الرقص، أو بالجسد ومؤثراته مثل الصوت من دون اللغة، وهي أيضًا تعبيرات بالتلاوة، أي باللغة.

كلما زادت التعبيرات اللغوية الواضحة في الطقس قلَّ عنصر الاعتماد على الجسد فيه. لكن لا تناقض بين الأمرين في حالات يستمر فيها اتّباع القيام والقعود والسجود والركوع والرقص والطواف والركض وغيرها. ولا بد من التمييز بين أمرين: **الأول** هو الحركات والإيماءات الجسدية المعدة سلفًا بموجب تعاليم تتعلق بكيفية تنفيذ الطقس بدقة، والتي يدور نقاش جدي بين المتدينين في كيفية أدائها كي تكون وسيلة «صحيحة» لدخول حيّز المقدّس زمانًا أو مكانًا والتواصل معه من جهة، و**الثاني** هو الحركات الجسدية الناجمة عن التأثر والنشوة بالتجربة، أو تلك التي يُقصد بها الوصول إلى نوع من الانفعال والطرب والانتشاء[٣٠]. وهدف الطقس هنا هو التواصل مع المقدّس وعبادته بصفته غايةً بذاتها، وهذا هو الفاصل الدقيق والجوهري بينه وبين السحر.

هذا التقسيم الثنائي للعالم يمكن أن يتجلى في أشياء عاديّةٍ، وظواهر

(٣٠) طبعًا تختلف هذه الطقوس المرسومة بدقة عن دفع العمل بالجسد حتى فقدان الأحاسيس في حالات من الرقص والدوران وغيرها إلى درجة فقدان الشعور به، أو السيطرة الكاملة عليه من دون الشعور بألم، وهما في الواقع وجهان للعملية نفسها. والهدف هو الوصول الى حالة النشوة التي يعتبرها من يخوض فيها حالة تجلي الإلهي مباشرةً وحالة من الاتحاد معه. وليست مصادفة أن ما يحصل في الرقص في ديانات يمكن تحصيله في ديانات أخرى قديمة باستخدام أعشاب وعقاقير وغيرها. ونحن نرى أن الآليات الحديثة في إحداث الانتشاء في التجمعات الكبرى هي ذاتها في الواقع، فهي ترمي إلى فعل ذلك بالمؤثرات الصوتية والمرئية وبمحاولة دمج الإنسان بالجسم الكبير المتكون من الشعب والجمهور الذي يهتف في مقابل شعور الفرد بالصغر والتضاؤل أمام هذه العظمة إذا اختار أن يقاوم المؤثرات ويبقى خارجها.

طبيعيّة، وتضاريس جغرافيّةٍ، وأبنيةٍ وغيرها. وهي أشياء عادية لا يعتبرها الإنسان مقدّسةً كما هي الفكرة السائدة عن الوثنيّة كأنها تقدّس الحجارة، بل لأنّ المقدّس وقوى الغيب الغامضة تتجلّى فيه. فيعادل الحجر الطقسيّ المشْبع بالمعاني والرموز «العليا» معنى الاسم في نظريّة المعرفة الصوفيّة الإلهيّة، أو تجلي المعنى، ولهذا فإن تقديس المعنى الماثل فيه ينزعه من مجال الدنيويّ إلى مجال المقدّس. يتخذ هذا التقسيم مظاهر متنوّعةً ومتشابهةً في الوقت ذاته في الديانات، مثل اعتبار الأماكن المرتفعة أقرب إلى السماء، وبالتالي مسكنًا للآلهة، والأماكن المنخفضة للمدنّس وللأرواح الشريرة، ويمثّل التعامل مع المكان المقدّس الخاص بهذا الدين مركزًا للعالم، إنّه مقدّس ابتناءً لأنه مقدّس ابتداءً، ومثل العودة إلى الزمان المقدّس في الشعائر.

غالبًا ما يبدأ المكان المقدّس على شكل المكان الأوّل الحميم، مثل مكان السكن والمنزل، ثم القرية والإقليم حيث نشأت القبيلة. كانت كلها يومًا ما أماكن مقدّسة على درجات، وما زال الإنسان يشعر ببعض القدسية تجاهها. من هنا يشعر بالغربة تجاه البيوت المتشابهة والأماكن التي لا تُشعر الإنسان بالحميمية، فيبذل جهده ليجعل منها شيئًا خاصًا حميمًا متميزًا. هذه كلّها «بارديغمات» للمهد الأوّل الذي يحيل إلى معنى الولادة والتكوين في «الأصل الخالق» للعالم. وفي الأدب والفن عمومًا عودة إلى هذا النوع من المهد بشكلٍ شاعريّ بوصفه عودةً إلى المنشأ وإلى الرحم المولّد الأول، وإلى الديار. . . وحتى إلى الطبيعة و«الجماعة الطبيعية»؛ فهو شعور بالجليل، والمثل الجماليّة الكبرى، التي تمثّل رهبة المقدّس، أو ما أُضفيَت القداسة عليه.

تنتمي طبيعة هذا الشكل إلى طبيعة تجربة المقدّس في تميّزه من العادي، وذلك حين كانت للممارسات الحياتيّة العادية جميعها أبعاد ماورائيّة غير عاديّة بحيث يبدأ أداؤها بطقوسٍ ورموزٍ، لكنّها لا تبلغ ذروتها إلا في الأماكن المقدّسة الكبرى أو الأماكن ـ الأمّ التي تمثّل «كعبات» أو «هياكل» الدين، فتتميّز الأمكنة في فهمها الدينيّ هنا في أنّها أمكنة «قديمة»، مقدّسة ابتداءً، بينما كان الابتناء عمليّة تاليّةً لقداستها

«القديمة». هكذا، حين حطّت الناقة في الموضع الذي بني فيه المسجد النبويّ في المدينة المنوَّرة، وهو ما تقوله السرديّة الإسلاميّة بالنسبة إلى بناء المسجد الحرام(٣١) في مكّة المكرّمة والمسجد الأقصى في القدس، فقد كانت هذه الأمكنة مقدّسةً ابتداءً وقديمةً خصّها الله بالمقدّس الذي يميّزها من الأمكنة العاديَة. وهو ما يقال في حضارات أخرى عن الأنهار والبحيرات المقدّسة.

حتى بعد علمنة الحياة اليومية والممارسات البشريّة مثل سدّ الحاجات المادية، وتحوّلها إلى نشاطٍ دنيويّ أداتي صرف؛ ظلّ هنالك فعلٌ افتتاحيٌّ طقسيٌّ للأماكن والأبنية «الخاصّة»، وظلّ هنالك شعورٌ تجاه أماكن مثل البيت تتجاوز كونها أداة سكنٍ كما رأى معماريو الحداثة الأولى، إلى بيئة وجودٍ... وظلّ قمع مثل هذه المشاعر أو كبْتها يؤدي إلى متنفّساتٍ أخرى لها. ولا شك في أن المباني السكنية المتشابهة الشقق تَشابُهَ خلايا النحل تقطع الشعور بالمقدّس تجاه المنزل والعائلة أو تقمعه وتكبته، فيتوجه إلى خلق مقدّسات أخرى، ومنازل أخرى مفترضة. وقد يكون هذا المسعى خلّاقًا إبداعيًا وقد يكون مدمّرًا. وينطبق هذا الأمر على الشعور بالأمكنة المقدّسة، وعلى الشعور تجاه الوطن والطقوس التي تستحدثها ممارسة المشاعر الوطنية وتدريبها.

يجب تمييز التجربة الدينيّة من العقائد الدينيّة، ولا سيما ما يأخذ بعدًا معرفيًّا مفسّرًا للكون، وحتى للعالم المباشر المحيط بنا. هذه القوّة الرهيبة تكشف عن ذاتها للحسّ بالمقدّس، وهو الحسّ القائم قبل التجربة. وهي القوّة التي تعبّر عن نفسها بطرقٍ يمكن الخوض فيها بالتجربة نتيجة وجود هذا الحس القائم قبل التجربة. ومن التجربة يجري الانتقال إلى المعرفة من خارجها، ومنها إلى معارف أخرى، أو يجري العكس أي يصاغ الشعور في

---

(٣١) لذلك سمى **القرآن الكريم** المسجد الحرام «البيت العتيق». انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الحج،» الآية ٣٣. ومادة «ع ت ق» في العربيّة تحمل معاني الجمال والأصالة والقِدم. «وامرأة عتيقة: جميلة كريمة، وكلما وجدت من نعت النوق عتيقة فاعلم أنها نجيبة، والعتيق القديم من كل شيء»، انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.])، ج ١، ص ١٤٦.

إطار معرفي محدَّد، مثل شعور بمسميّات محدّدة نتيجة لوجود معرفة مصوغة سابقًا باعتبارها عقيدة حتى يضيع الأصل أحيانًا. وكي لا يضيع الأصل، نوضّح ذلك عبر معالجةٍ موجزةٍ لثلاثة إشكالات مهمّةٍ، غالبًا ما يُختزل الدين فيها أو يشوب الغموض علاقتها بالدين.

ثانيًا: الأسطورة والمعنى بالحكاية

في أن الأسطورة هي التعبير المعرفي الأول عن المقدّس، وأن العقيدة هي التعبير الثاني؛ وفي أن الحدود بينهما ليست واضحة. وفي أن العلم ينفي الأسطورة، أما العلمنة في حد ذاتها فلا تنفيها بالضرورة، بل قد تأتي بأساطير جديدة. وفي أن الأسطورة هي حكاية أو سردية، وهي غالبًا حكاية منشأ وبداية، وأهم أساطير المنشأ أسطورة الخلق. وفي أن الحكاية تبيّن غاية الظواهر ومعناها بسردها لمنشئها. وفي أن الأسطورة ليست علمًا بدائيًا بالأسباب الأولى، بل تمنح المعنى للأشياء والحيوات. وفي أن الأسطورة بالتالي مكوّنٌ حضاري. وفي أن الأساطير تنتقل من ديانة إلى أخرى وتتخذ أسماء مختلفة، وتنتقل معها الأعياد والمواسم وتقديس الأماكن، بتفسيرات أخرى. وفي أن أساطير جديدة قد تُنسج لشرح تقديس الأماكن والأزمنة نفسها من ديانات مختلفة. وفي أن الأسطورة الدينية مكوّن من مكونات العقيدة. وفي أن الطقس يعيد تمثيل أسطورة، وفي أن العكس يصح أحيانًا، أي قد توضع الأسطورة لتفسِّر طقسًا غير واضح الأصل والغاية. وفي أنه لا يوجد دين «بدائيّ» أو «متطوّر» من دون أسطورة أو أساطير منشأ للأشياء ومعناها. وفي أنها «تفسّر» للناس بالحكاية منشأ عبادتهم، وما أصل الخير والشر، وما الهدف من الخلق، ومن خلق الإنسان تحديدًا. وفي أن المقدّس في الديانات المكنّاة بدائية يلتحم المقدّس بالدنيوي بشكل يجعل الأسطورة مركزية في العقيدة. وفي أن المقدّس في الديانات الممأسسة وذات العقيدة الراسخة ينفصل عن الدنيوي ما ينتج وساطة عقلية لاهوتية أو كلامية، ويقابله الاتحادية الصوفية. وفي أن الأسطورة في هذه الحالات تبقى مكونًا في العقيدة، لكنها تفقد مركزيتها ووظيفتها الأصلية، وتبقى حية في الدين الشعبي.

الأسطورة (Myth) حالة يتوحّد فيها المقدّس والدنيويّ قبل وعي

انفصالهما. إنها وحدة الدنيويّ والماورائيّ قبل أن ينفصلا في الوعي. لكنّها تبقى بعد الانفصال جزءًا من العقيدة، محكومةً بها. وترسُب في الوعي الشعبيّ والتديّن الشعبيّ خارج العقيدة أيضًا.

تمثّل الأسطورة التعبير المعرفيّ[٣٢] **الأول** عن تجربة المقدّس فهمًا وتصويرًا. والأسطورة خلافًا لما فكّر به أوغست كونت (Auguste Comte) (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) ليست مرحلةً زمنيّةً في تاريخ الفكر، بل هي بطبيعتها غير زمنيّة مثل الفن، فهي تستمرّ حيّةً حافلةً بالدلالات والتأويلات التي تتخطى ظاهريّات التفسير إلى التأويل، متغلغلةً في الفكر من باب محاولة البشر غير المتوقّفة الإجابةَ عن سؤال «لماذا؟»، وذلك بوسائل الخيال والرموز والحدوس الرؤيويّة. أما الشكل **الثاني** للتعبير عن المعرفة الدينيّة، إذا صحّ التعبير، فهو العقيدة. وفي مركبّها الأول تضع العقيدة الأساطير في نسقٍ يحاكي النظام الكونيّ الإلهيّ ومكان الإنسان فيه عادةً، أو أنه يفسّر هذا النظام. أما مركّب العقيدة الثاني فيتألف من المقولات الإيمانيّة الرئيسة مصوغةً (Creed, Credo). وغالبًا ما تترجم هذه الكلمات الأجنبية إلى لفظ عقيدةٍ بالعربيّة، وهي تعني في الواقع أصول الإيمان الرئيسة في العقيدة، أو عناصره المؤسّسة التي تصدر عنها سائر العناصر الأخرى.

تتألّف العناصر التي تقوم عليها الجماعة الدينيّة المستقرّة من ١. الإيمان المشترك بعقيدةٍ يتألف جزء منها على الأقل أ. من أساطير صمدت في الدين، ويتألّف جزء آخر، ب. من مقولات إيمانية مصوغة، و٢. العبادة المشتركة المنبثقة عنها، و٣. منظومتها المؤسسّية. وتُطوّر على أساسها جدليّة وديناميّة تَشَكّلٍ دائم يصْدر عن التفاعل بين هذه العناصر: التجربة الدينيّة، والمعرفة المتوافرة والعقيدة التي تقوم عليهما، والمنظومة المؤسّسيّة. ويختلف وزن كل منها باختلاف أنماط التديّن. نجد ذلك بشكلٍ واضحٍ في اليهوديّة حتى يومنا هذا متجسدًا في الصراع بين النبوّة والكهانة والملك، والفريسيين

---

(٣٢) نذكّر القارئ مرة اخرى أن مفردة المعرفي لا تعني بالضرورة المعرفة العلميّة ولا التحليل العقلاني بالضرورة. ولكننا نقصد بها مركبات الوعي التي تتجاوز التأثير الحسي والتجربة العاطفية المباشرة الى مستويات تتطلب حفظا وذاكرة وتنسيقا وصوغًا لغويًا وغيرها . . . وحتى محاولات صوغ تصورات عن العالم. وهذا أشمل بكثير من التفكير العقلاني والمعرفة العلميّة.

والصدوقيين، والـ «حسيديم» والـ «متنچديم» في اليهوديّة. كما نجده في الفرق بين الرهْبنات والمؤسّسة الكاثوليكيّة والحركات الخلاصيّة، وتحديدًا بين الرهبْنات التي تطوّر شكلًا رمزيًا معيّنًا للتديّن لا يتفق مع معايير التديّن المؤسّسي، كما كانت الحال في كثير من الصراعات بين المؤسّسة البابويّة والأخويّات الكاثوليكيّة الغنوصيّة، مثل حال صراع البابويّة ضدّ «الإسبتارية» في كنيسة العصور الوسطى، وتنكيلها بهم، كما في الفرق بين التديّن الشعبيّ المتأثّر بالتصوّف، وغير المتأثّر به، وبين الدين المؤسّسيّ وغيرها، وبين نموذجَي «الفقيه» و«العارف» في أنماط التديّن الإسلامي، وبين أبيستيمولوجيا التفسير من جهةٍ، وأبيستيمولوجيا التأويل من جهةٍ أخرى.

نجد في أساس التمظْهر العقيدي للدين رؤيةً ميثولوجيّةً[٣٣] (أسطوريّة) للعالم. ولا شكَّ في أن المقاربة الميثولوجية للظواهر الكبرى التي واجهت الوعي الإنسانيّ في بداية تشكّله، مثل الفروق بين السماء والأرض، وفكرة السماء عمومًا، وكذلك تتابع الفصول، هي من الجسور الأولى التي شكل فيها الإنسان أفكاره في شأن وجود عالم آخر غير العالم الذي نحيا فيه، وأنّ ما يجري في العالم هو إما ظلال له أو أنه هو الذي يحركه أو يتحكم به، وغير ذلك من الأفكار الدينية. بهذا المعنى نقول إن المقاربة الميثولوجيّة للعالم لا يمكن فصلها عن الدين وتَشكّل الدين. لنأخذ مثلًا العلاقة بين الدين والفهم الميثولوجي لنشوء الكون وتتابع الظواهر، وعلاقة فكرة الروح بالقوى الخفية خلف الظواهر. وعلاقة ميثولوجيا الأسلاف وقصص بطولاتهم بآباء الديانات ومؤسسيها، وأيضا الصيغ الميثولوجية لمخاوف البشر وآمالهم، وعلاقة الافتتان بالسماء والكواكب بالميثولوجيا المتعلقة بالأماكن المرتفعة والأماكن المنخفضة باعتبار الأولى تشكل مكانًا أقرب إلى السماء وإلى السموّ، والثانية أقرب إلى الهاوية أو الطبقات السفلى في الكينونة أو في الوجود المحيط بالإنسان. لنراقب كيف انتقلت هذه على شكل تقسيم

(٣٣) الميثولوجيا هي علم دراسة الأساطير، لكنها تعني أيضًا الجسم الكامل للأساطير، أو مجمل زاوية النظر الأسطوريّة في ثقافةٍ معيّنةٍ، وهذا المعنى الثاني هو المقصود هنا. كان أفلاطون أول من استخدم تعبير الميثولوجيا بمعنى نسق الأساطير، لكننا نعتبر إدوارد تيلور مؤسس الميثولوجيا باعتبارها علمًا من علوم الإنسان، أي الأنثروبولوجيا.

أنطولوجي للعالم، بحيث يكتسب العلوّ والسموّ أهميَّة كبرى لا في أن التقرّب من الله والوحي والنبوات غالبًا ما يحصل على قمم الجبال فحسب، بل في تقديس الأماكن المرتفعة أيضًا.

ليست الميثولوجيا انفصالًا عن الواقع كما يخطر في بال العقل العلمي، بل هي شكل من أشكال التورّط فيه والتعامل معه شعوريًا، كما أنها ليست قصة تروى بهدف التسلية أو كطقس فحسب، بل إن فيها إنتاجًا لمعنى ما يُصبح له تأثير إذا تذوّته الناس شعوريًا وساهم في تحديد سلوكهم. وتفترض الميثولوجيا وجودَ عالمٍ آخر، لكنه عالَم يفهم لغتنا ونفهم لغته، عالم يمكن تصوّره، والدليل هو الميثولوجيا ذاتها. لكنَّ الفرق بينها وبين الدين، في رأينا، هي أن المقدّس لا ينفصل فيها عن العاديّ أو الدنيويّ. ويبقى هذا دورَ بقايا الميثولوجيا في الدين أيضًا؛ إذ عبر الميثولوجيا يرتبط الوعي اليومي العادي بالمقدّس من دون الحاجة إلى التجريد الفلسفي من جهة، ولا إلى تجربة الإيمان المطلق من جهة أخرى، فالميثولوجيا تصوّر الدين للإنسان، وتقدّمه له على شكل قصة. ربما يمكن تصوّر الدين نظريًّا من دونها عبر مقولة الإيمان المطلق التي سوف نأتي إليها، لكن يصعب تصور التديّن والطقوس والتربية الدينية وتذوّت[٣٤] المعاني الدينية وغيرها من دونها.

الدين لا يُختزل في الأسطورة، ولا يقتصر عليها. كان إضفاء قدسيّةٍ على رؤى هي من بقايا الأسطورة وحتى السحر في الدين، واستخدام السلطة الدينيّة دفاعًا عنها، أساس الصراع مع هذه الرؤية، ومحرّك النقد ضدّها، حين طرح العلم والعقْلانيّة رؤى أخرى. وشكّل اكتساح الرؤية العلميّة مجالًا بعد آخر في العالم، وتحريره من هيمنة الميثولوجيا نوعًا إضافيًّا من أنواع العلمنة يضاف إلى إقصاء المؤسّسة الدينيّة من مجالات السلطة السياسيّة. فالعلم لا يتناقض مع الدين بقدر ما يتناقض مع الرؤية الميثولوجية للعالم وبقاياها التي ترسبت في الديانات وأضفت عليها قدسية، لأن تطوّر العلم وديناميات العقْلنة والعقْلانيّة قد أفضت إلى إنتاج فهمٍ جديدٍ للعالم يقوم على أنه ذاتيّ المرجع. كما أن الرؤية العلمية للعالم والنشوء في

(٣٤) نشتق فعل تذوت من ذات، ونقصد بذلك استبطن الشيء، اي جعله جزءًا من ذاته، ولكننا نجد فعل التذوت أدق من فعل الاستبطان، مع علمنا أن هذا الاستخدام غير مألوف.

ظل هيمنتها تُعوّد الإنسان أن يتجاهل «اللامرئي» وأن يركّز اهتمامه على المحسوس، ما يلد إحساس كثير من البشر باللامرئي.

يتمثّل المكوّن الرئيس هنا بالعلمنة من ناحية الدور المؤسّس للعلم في دفع الرؤية العلمية وتكوينها في هذه العمليّة: عمليّة نزع السحر والأسطورة عن العالم، وإنْ كانت النزعات العلْمانيَة والعقْلانيّة ستنتج ميثولوجياتٍ من نوع جديدٍ «وضعيّ»، علمانيّ أو علمويّ أو تاريخانيّ، يصّنفها مؤرخو الدين عادةً تحت اسم «الأديان البديلة» أو «الأديان الدنيوية»، بل سيأخذ ذلك حتى محاولات صناعة عبادة عقلانية في الثورة الفرنسية على شكل «عبادة الكائن الأسمى»، وتحويل الكاتدرائيات والكنائس إلى «معابد للعقل»، وصولًا إلى «الأديان البديلة» في تجارب الدول الشيوعيّة والقومية النازيّة والفاشيّة، وإصدار بعض الدول مرسومًا دُعي بـ «حظْر الدين»، مثل ألبانيا الشيوعيّة السابقة. جرى ذلك كله باسم نوعٍ جديدٍ من الدين تنطبق عليه خصائص «الدين البديل»، وهكذا كانت تجري باسم هذه الأديان البديلة اختبارات «الإلحاد العلميّ» في الجامعات السوفياتيّة السابقة. كانت جميع هذه الدول التي تبنّت نموذج الهندسة الكليّة للمجتمع (بلغة كارل بوبر)، في ضوء سرديّاتٍ تاريخانيّة غائيّة كبرى، أو بلغة جان فرانسوا ليوتار «تعتنق» هذا النوع من «الأديان البديلة». وهي بوصفها غائيّة فإنها ميتافيزيقيّة بالضرورة بما فيها الماركسيّة الممأسسة. وفي التاريخ، بنت الحركات الكبرى التي حاولت أن تنفي الكنيسة في داخلها كنائسَ بديلةً، وكانت هذه حال الطقس المعقّد للمحافل الماسونيّة التي احتفت بالتنظيم العقلي والمتنوّر للمجتمعات إلى درجة أسطرة الهندسة ومؤسّسيها، وتأدية طقوس التبجيل لكبار البنائين العظام في التاريخ بدءًا ببناة الأهرام، ونهاية بالماسونيين الأحرار. وتكاد لا توجد جماعة تحاول أن تتماسك حول فكرة أو هدف وتعمل من أجلهما، من دون تقديس قيم ما دنيوية أو دينية، ومن دون طقوس، ويبقى الفرق في الأفكار والقيم ذاتها، وفي مدى سيطرة الأسطورة على الفكر العقلاني فيها، وفي مدى شمولية السيطرة في داخل الجماعة، وسيطرة الجماعة على الفرد، ومدى أحادية الفكرة وإقصاء التنوع، ومدى قوة الطقوس.

على الرغم من أن الرؤية الميثولوجيّة للعالم تكمن في أساس تمظهرات

الدين، يَسْهل علينا أن نميّز في عصرنا بين الدين والسحر والأسطورة حتى في وعينا اليوميّ؛ ففي المجتمعات الحديثة لا يلجأ الناس عادةً إلى ممارساتٍ شعائريةٍ لمعرفة الأحوال الجوية، ولا يدّعي الحكّام عمومًا أنهم يحكمون بموجب حق إلهي. وكقاعدةٍ، لا يذهب المرضى - ما خلا قلة منهم - إلى مشعوذٍ أو كاتب حُجُب وتعاويذ بحثًا عن دواء، ولا يبحث الناس عن مصيرهم الشخصيّ عند منجّمٍ، بل يحاولون تحديده بعملهم، أو يلومون قوًى اجتماعيّة أو بيئيّة أو سياسيّة على عدمٍ قدرتهم في تحديده. ومعظم الناس لا يرَون في أسطورة الخلق تفسيرًا لتشكّل العالم، ولا يؤمنون بأن قوًى فوق طبيعية مسؤولة عن تتابع الفصول. مع ذلك، وحتى في مثل هذا المجتمعات الحديثة، نجد أن الدراسات واستطلاعات الرأي العام المتواترة تبيّن أن ٩٠ إلى ٩٥ في المئة من الناس في كندا والولايات المتحدة، و٦٥ في المئة من السكان في الدول الإسكندنافية، و٧٦ في المئة من سكان المملكة المتحدة[٣٥] يؤمنون بالله، ويتصورونه كائنًا أبويًا في السماء، يجري التواصل معه عبر الصلاة، أو مخلّصًا شخصيًا، أي يؤمنون به برؤيةٍ مسيحيّةٍ بمجملها. وما يقارب نصف هؤلاء يؤمنون بالحياة بعد الموت، أو هكذا يقولون في الاستطلاعات.

هذا يعني أن التخلص من قسم كبير من الميثولوجيا في تفسير ما يحيط بنا وما يجري لنا وفي التعامل معه، لم ينهِ الظاهرة الدينيّة، بل غيّر من تمظهراتها بما في ذلك وظيفة الميثولوجيا فيها. وبالعكس، يمكن بعض الباحثين الادعاء أن تحرير قطاعٍ اجتماعيّ وطبيعيّ بعد آخر من الميثولوجيا قد قرَّب تمظهرات الدين من جوهره، أي من التجربة الفرديّة المباشرة مع المقدّس، والممارسة الجماعيّة للطقوس، كما سوف نرى. وقد أمكن استمرار الدين من دون إيمان بالأساطير، ومع تحويل الأساطير إلى نوع من الفولكلور في حالات، وإلى رموز لمعانٍ، أو رموز ثقافية في حالات أخرى، وحتى مع تحويل أبنية الكنائس والاهتمام بها إلى نوع من الاهتمام بالفنون وتاريخ العمارة.

---

(٣٥) Roy Wallis and Steve Bruce, «Secularization: The Orthodox Model,» in: Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), p. 22.

يتضمن الدين صيغًا معرفية، لكنّه في جوهره ليس منظومة معرفية. وهو في بعض تمظهراته يقدّم لحامله تفسيرًا معيّنًا للعالم يقوم على الميثولوجيا. ولا شكّ في أنه وُجدت دومًا تفسيراتٌ دينيّة للكون وللبيئة الاجتماعيّة، ومع ذلك لم تنتهِ وظيفة الدين بدخول العلم مكان التفسير الدينيّ، أي أن المعرفة الدينيّة للعالم ليست هي ما يميّز الدين. لكنّ الدين الذي نبحثه لا يقتصر على «جوهر الدين»، أيًّا كان تعريف هذا الجوهر. والدين الظاهرة لا يحيا على الجوهر وحده؛ ففي الحداثة مثلًا يتخذ الدين وظيفة منح المعنى والهوية والانتماء في قطاعات من السكان، إضافةً إلى وظائفه الأخرى، ولا يمنحه في قطاعات أخرى. وهي وظيفة لا تقتصر عليه، لكنّه ينافس عليها مجالاتٍ أخرى مثل علم النفس ومجالات الثقافة الجماهيرية بما فيها من مؤثرات فنية في عصرنا. وهو وارد بشكلٍ مكثف في جملة تغيّر تمظهرات الدين في العالم الحديث(*).

تبدو الأسطورة في حالتها المتطوّرة المستمرّة التي حافظت على نفسها في الديانات التي فصلت بين المقدّس والمحرّم، والدنيويّ الماديّ والدنيويّ غير الماديّ مثل اقتحاماتٍ مفاجئةٍ تقوم بها القوى الإلهيّة للعالم، أو اختراقاتٍ مفاجئةٍ من المقدّس للدنيويّ. وتتخذ هذه الاقتحامات الإلهيّة شكلَ العجائب والمعجزات التي باتت لا تشرح أو تفسّر حكاية ما نحن عليه. وللدقّة، صارت لا تروي قصة ما نحن عليه، خلافًا لما كانت تفعل الأسطورة سابقًا، حين كان الدين يشكلّ وجهة نظر ميثولوجيّةً للعالم. لكنّ أثر وجهة النظر الميثولوجيّة هذه ظلّ قائمًا حتى في الديانات «المتطوّرة»، مع الفرق أن هذه الديانات لا ترى، في ما ترويه ضمن العقيدة والنصوص، المقدّسَ أساطير، بل ترى أن قصص الديانات الأخرى هي الأساطير.

وحين يتناول مارسيّا إلياد مثلًا موضوع الأسطورة فإنه يكتفي بهذا النوع الثاني المتعلّق بولوج المقدّس إلى عالمنا على شكل أحداثٍ وكوارث واقتحاماتٍ (ميثولوجيةٍ) كبرى[٣٦]. ويبدو لنا أنّ الميثولوجيا ليست هي في

(*) سوف نعود إلى هذا الموضوع لاحقًا في الجزء الثاني من الكتاب.

(٣٦) Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Trans. Willard R. Trask (New York: Harper and Row, 1963), pp. 5-6.

الأصل ما استمر منها وما بقي، بل هي الوحدة البدئيّة بين المقدّس والدنيويّ، قبل أن ينفصلا في الوعي الحديث.

أما الباحث الأميركي جوزف كامبل (Joseph Campbell) (١٩٠٤ - ١٩٨٧)، فرأى أن جميع الأساطير في الديانات كلها تعود إلى أسطورة واحدة تروي التولد عن مادة بدئية والخروج منها في مغامرة الواقع الكوني والحياتي البشري، ثم العودة إلى الأصل. كما رأى أن هذا الأصل في الأسطورة والمتمثّل بالمادة البدئية تشعّب وتشظّى عبر الثقافات والديانات لكنه بقي هو الأصل؛ فالديانات والثقافات المختلفة تعبّر بأسلوبها عن قوة أصلية جاءت منها، وبقوتها تستمر وتعيش وسوف يكون إليها المصير في النهاية[٣٧]. كما أن وظائف الأسطورة في نظره أكانت رؤية كونية ما قبل علمية، أم الحفاظ على التوازن الاجتماعيّ، أم على توازن الإنسان واستمراريته عبر مراحل حياته المختلفة (أساطير العبور) تُشتَقّ كلها من هذه السردية الأساسية المشتركة بين الأساطير[٣٨].

ليست الحكايات كلّها أساطير، لكنّ الأساطير كلها حكايات. الأساطير حكايات بدايةٍ أو خلقٍ، والمقصود ليس فقط البداية أو الخلق بـ «أل» التعريف (وأسطورة الخلق، في الديانات التي استمرّت ولم تندثر هي أمُّ الأساطير)، بل هي بداية جماعة ما، أو ظاهرة طبيعية أو اجتماعيّة ما. فعادةً ما يعتقد الناس أنهم فهموا ظاهرةً ما لمجرّد أنه «علموا» كيف بدأت في الأصل، ولماذا بدأت، فالجواب عن السؤال في شأن الشيء أو الظاهرة كيف نشأت، ومن أين تولّدت، هو ذاته الجواب عن سؤال «لماذا؟» في الوعي الشعبي. بهذا المعنى فإن الأساطير كلها هي أساطير نشوء وتكوين. مع ذلك، علينا أن نميّز بين حكاية منشأ ظاهرةٍ ما وهي في الحالة الدينيّة حكاية منشأ كونيّة عادةً، والبحث عن أسباب الأشياء؛ فالأسطورة ليست علمًا بدائيًا يبحث عن الأسباب[٣٩]

(٣٧) Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Bollingen; series xvii, 3rd ed. (Novato, Calif.: New World Library, 2008).

(٣٨) Joseph Campbell, *The Masks of God*, 4 vols. (New York: Viking Press, 1959-1968), vol. 4: *Creative Mythology*, p. 4.

(٣٩) الأسطورة ليست etiology من aitia، أي سبب باليونانية، بل هي أقرب من أن تكون teleology من telos أي غاية أو مقصد باليونانية.

بأساليب بدائيّة خاطئةٍ، ناتجةً من ضعف التقدم العلميّ والتقنيّ، ومحدوديّة سيطرة الإنسان على عالمه الطبيعي والإنسانيّ، وليست نظريّة تفسيريّةً خاطئةً، بل هي حكاية تشمل مركّبًا من الدنيويّ والماورائيّ، الماديّ والروحيّ، وهي تشرح غاية الأشياء ومعناها. وتجري حكاية الأسطورة خارج الزمان، في عالم المعاني، وهي بالتالي ليست سببًا لشيء من ضمن حلقة الأسباب، بل هي معناه، أو الذي يربط بين علّته ومقصده وغايته.

«لماذا؟»، هو السؤال الباحث عن التفسير الغائيّ، وليس سؤال التفسير العلميّ أو السببيّ للظواهر. من هنا تقصّ الأسطورة حكاية البداية. والمقصود هو منشأ ظواهر أو كيانات يهمّ الناس أن يعرفوا «حكايتها» (كيف خُلِقت؟) من أجل فهم وظيفتها. ويهمُّ الأسطورة وصانعيها ترسيخ فهمٍ معيّن لوظيفتها، أو لغايتها و«مغزاها» و«الحكمة من ورائها». وهي الحكمة الغائبة عنّا بنظر راوي الأسطورة. إنها تحكي منشأ الكون وغايته، وسبب ظهور البركان، والغاية من وراء الفيضان في مجرى النهر، و«أسرار» تقلب الأنواء والفصول، وتحكي الأسطورة حتى قصّة منشأ سلالةٍ حاكمةٍ على نحو «إلهيّ». . . الأسطورة إذًا ليست نوعًا من العلم البدائيّ في شرح الظواهر. ربّما يقوم بعض منها بهذه الوظيفة في التديّن الشعبيّ، لكنّها ليست علمًا بدائيًّا[٤٠]، بل هي مُنتَج ثقافي يعبّر بالرموز عن التصورّات والقيم ورؤية العالم في ثقافةٍ معيّنة. وهي تجْسر بين الواقع والمتخيّل في كيان الإنسان، إذ تبدو على شكل جَسْرٍ بين التناقضات: الحياة والموت، الخيْر والشر، وغيرها، وتمنح معنى للأشياء بحكاية قصّتها.

وكما أن هنالك أساطير البداية أو المنشأ فإن أساطير النهاية منتشرة أيضًا، وهي تلك التي تتوقّع نهاية العالم أو الخلاص، وتحكي قصّته على شكل رؤيةٍ أو نبوءة. ليست هذه الأساطير منفصلةً عن أساطير البداية، بل غالبًا ما تشكلّ تكملةً لها، وتغلق الحلقة بأن تعود الإنسانيّة إلى البداية من

---

(٤٠) رفض مالينوفسكي أحد أهم باحثي الأسطورة في بداية القرن العشرين هذا التفسير للأسطورة كأنها علم بدائي، وبالغ في ذلك إلى درجة إنكار أيّ معنى للأسطورة.انظر: Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, Psyche Miniatures General Series; no. 6 (London: Kegan Paul, 1926), p. 27.

جديدٍ (الفردوس المفقود، وحكم الله على الأرض مثلًا في استعادة للفردوس المفقود في نهاية التاريخ، ونمط المخلّص التموزيّ في الديانات الوثنيّة المتوسطيّة الشرقيّة، والمخلص الذي يأتي بعد ١٢ ألف سنة من الصراع بين جحافل هرمز إله مملكة النور وأهرمان إله مملكة الظلمة[٤١]، والمخلّص أو المسيح المنتظر في اليهوديّة والمسيحيّة، أو الإمام المنتظر في الإسلام الشيعي الاثني عشري، والمهدي في بعض فروع الإسلام الشعبي السنّي، والمفاهيم المبسطة لدار الآخرة ومفهوم الجنة في التديّن الشعبي).

وكما أن العقيدة المنظّمة، أو النسق العقديّ في الديانة حالةٌ متأخّرةٌ تاريخيًّا في الديانات المتطوّرة، فإن الأسطورة، بوصفها تلاحمًا بين المقدّس والدنيويّ، حالةٌ مبكّرةٌ في الدين. لكن لا شكّ في أن للميثولوجيا بداية بنية عقدية (متعلّقة بالعقيدة) يمكن اشتقاقها منها، وطبعًا لا تخلو الديانات العقدية من عناصر الميثولوجيا، أكان ذلك في النصّ الأرثوذكسي/ السني المؤسّس، أم في التديّن الشعبيّ لأتباع هذه الديانات، ذلك أن «المعجزات» و«الكرامات» التي تتّسم بعناصر الأسطورة مكوّن بنيوي في الأديان والطرق الصوفيّة كلها.

وكما أن الدين ليس مجرّد وعي زائف، إلا في الفهم العلمويّ الساذج الذي يحجب اختزاله إلى ذلك رؤية الظاهرة الدينيّة في غناها، فإن الأسطورة ليست مجرّد تمثيل مشوّهٍ للواقع، أو تمثيلًا غير حقيقي للحقيقة، بل هي مكوّن حضاري، وأداة تعبيرٍ وكشفٍ لعمق النفس البشريّة، ولغة رموزٍ تكثّف الكونيّ، وتحاول أن تسبغ عليه معنًى كليًّا.

فهمُ بداية الشيء يعني بالنسبة إلى العقل الإنسانيّ فهمَ سببه وغايته (أو

---

(٤١) نلفت هنا إلى أن فكرة الخلاص لم تأتِ من نبوءة أشعيا في مراحل متأخرة لليهوديّة أو في المسيحيّة في رؤيا يوحنا اللاهوتي، بل وُجدت في الديانات الفارسية والكنعانية. ومن الطريف أن في الصراع الممتد بين إله الخير وإله الشر في الزرادشتية يقود جحافلَ إله النور قائدٌ يظهر في كل ألف عام، ويهزم جيش أهرمان، حتى تأتي الضربة القاضية بعد ١٢ الف عام. ولا يفوت الباحث تأثير هذه البنية الأسطورية العميقة الجذور في الثقافة الشعبية في تديّن أهل تلك البلاد حتى في إطار الديانات التي دانوا بها لاحقًا، بما فيها الإسلام والمذهب الشيعي الاثني عشري خصوصًا. يمكن التفكير هنا بجذور المهدوية والإمامية في الثقافة الشعبية.

افتراض غايته، وبالتالي فهم معناه)، لأنّها تشمل قصّة مَن خلقه ولماذا. أي كيف نشأ، ولماذا (وغالبًا ما تكون الإجابة في الأسطورة عن سؤال «'كيف' نشأت ظاهرة ما؟» هي ذاتها الإجابة عن سؤال «لماذا؟»). وتبني الكتب المقدّسة هنا أسطورة الخلق التي راجت في ديانات كثيرة سابقة مع إضافة النظر إلى الكلمة بصفتها فعلًا خالقًا للعالم[٤٢].

عمليًا، تؤلَّف الأسطورة لتجسيد معانٍ عليا على شكل حكايةٍ؛ فبنيتها دومًا بنيةٌ سرديةٌ، وغالبًا ما يكون المعنى قائمًا. ويجري توارث الأسطورة المفصّلة في الوعي القبليّ أو الشعبيّ أو الكهنوتيّ تفصيلًا كي يتجسّد هذا المعنى في هذه المرحلة التاريخيّة. وليس ضروريًا أن تشمل الأسطورة دائمًا كياناتٍ روحيّةً أو إلهيّةً، بينما أسطورة الخلق الكونية تشتمل بالضرورة على تلك الكيانات. عمومًا، تتضمن الميثولوجيا تجاوز الإنسان لحدوده، وترفُّعَه

(٤٢) الكلمة هنا مسألة سرد الفعل البدئيّ الإلهيّ الخالق للعالم. لذلك حين حاول الشعراء ما قبل الرمزيّين والرمزيّين محاكاة أسطورة النشوء، اعتبروا أن إشكاليتهم تتمثّل في حلّ مسألة الفعل الشعري الخالق للعالم، وهي مسألة: الكلمة الخالقة للعالم كما سوف نصادفها لاحقًا في التقاطع بين الدين والفلسفة في كلمة العقل الخالق للعالم (Logos). وفي ضوء ذلك فكّروا بالشعر لا بصفته حالة تعبيرٍ بل حالة خلقٍ، تُضارع الفعل الخالق الأوّل للعالم، وتجاوزوا حدود فهم الشعر بصفته قصيدة إلى التفكير به طريقة معرفةٍ للعالم.

ما يسمّيه النبي وحيًا يسمّيه الشاعر إلهامًا ويسميه الفيلسوف حدسًا. وكلها مظاهر للتفاعل الكلي مع العالم. لكنّها تفاعلات مختلفة الأدوات والأهداف. ولا يلبث الحدس الفلسفي أن يكشف أن وراءه أسئلة تحليلية واستنتاجات تركيبية تبنى عليها، وتبتعد تمامًا عن تجربة المقدّس الفريدة، أو تكرارها غير الفريد، ومأسستها في الطقوس والعادات. على الرغم من أننا نجد في الشعر العالميّ اتجاهاتٍ عارمةً لغرس الشعريّ في اليوميّ والعابر، فإنّ الغوص في بعض نصوص هذا الشعر من اليابان وفرنسا إلى لبنان ودمشق وحتى فلسطين يكشف أن الشعر لا يستطيع أن يستغني عن الأسطورة، حتى لو أراد أن يكون شعر ما هو يوميّ، وما هو متناهٍ في الصغر من أشياء وحيوات وأمكنة؛ فهو في بحثه في اليوميّ والشيء الصغير عن مثالٍ جمالي إنما يعيد روْحنته، وينقل المتناهي في الصغر إلى عالم الشعر. وبالأحرى نحن أمام أسطورة مقلوبةٍ، أو أسطورة من نوع جديد، تؤسطر ما هو صغير في الحياة، بينما كانت الأسطورة الكلاسيكيّة هي أساطير السرديّات الكبرى. وتفعل أنشطة اجتماعيّة أخرى ذلك بطريقة معكوسة، فالعلم يمسخ الأسطورة إلى مجرد نص، أو وثيقة يحاول أن يفهم منها شيئًا عن طبيعة المجتمع والحضارة اللذين أنجباها. أما السياسة فقد تحول الأساطير إلى مجرد أدوات أيديولوجية ذات وظيفة، أو قد تنشئ أساطير جديدة. وعملية بناء الرموز عبر التاريخ تصوغ الأساطير عبر عملية كتابة التاريخ، وتتمثّلها في عملية التحشيد الجماهيري المعاصر، وقد تحوّل الأشياء الدنيوية إلى موضوعات لهستيريا جماعية شبه دينية، وإلى سرديات أيديولوجية كبرى بديلة من العقائد الدّينية.

عن شروط وجوده، كما تتضمن معالجة شعوريّة معنويّة لهذه الشروط بحيث يمكنه العيش معها.

من الترفع عن شروط الحياة المباشرة تنشأ أيضًا شخصية البطل في معظم الميثولوجيات التي تُعالج الجهة الدنيويّة من المركّب الدنيوي والماورائي؛ فالبطل هو الذي يغادر شروط الحياة العاديّة وينطلق إلى آفاق أرحب تصل فيه إلى حد التقاطع مع العالم الآخر، وتبقى شذرات من شخصية البطل الميثولوجية في الشخصيات الدينية التاريخيّة مثل الأنبياء والدعاة الكبار وغيرهم. ثم لا تلبث أن تُستعاد كما هي في التقريب الميثولوجي للدين في أذهان الناس. كما تبقى صورة البطل قائمة في الأدب والفن، وتجلياتهما السينمائية في العصر الحديث(٤٣).

قد يكون أبطال الأسطورة جميعًا من البشر المفترضين، أو بشرًا فعليين جرت أسْطرتهم، وأُسبغَت خصائص خارقة على قدراتهم وأفعالهم، لكنّ زمنها من عالم آخر. إنه «الزمن القديم» أو اللازمني غير المحدّد إلا بأنه أصل الأشياء. ووظيفتها التي تفسّر ما يجري، هي التي تضفي عليها الطابع السحري، وهو ليس طابعًا دينيًّا بالضرورة. ليست كلّ أسطورة دينًا، فأسطورة أوديب مثلًا التي يفترض أن تشرح منشأ مسألةٍ أخلاقيّة ليست أسطورة دينيّةً، ومع أن الآلهة تُذكر فيها وتؤدي دورًا، إلا أنها ليست بطلة الأسطورة(٤٤).

---

(٤٣) عمومًا، قد يقوم أدب الرواية بدور الميثولوجيا في الحداثة مثل أي عمل فني عظيم، والرواية العينية التي تنتشر شعوريا قد تقوم نوعًا ما بدور الأسطورة، بأن تجعل الإنسان يعيشها وبالتالي يعيش انتقالًا من حالة إلى حالة، ومن الترفع عن شروط حياته الماديّة، وقد تجعله حتى يتصرف بشكل مختلف، وأن يرى زوايا أخرى لنفسه وللعالم المحيط به. وهذا شكل أقرب لوظيفة الأسطورة الأصليّة من الوظيفة التي تقوم بها أساطير استهلاكيّة رائجة تُنسج حول نجوم السينما أو نجوم السياسة أو نجوم الاستهلاك، حيث يكتفي مستهلك الأسطورة هنا بدور المتفرج ولا تنقله الأسطورة من عالم إلى عالم، ولا تؤدي إلى رفعه فوق شروط حياته المادية كما تفعل الرواية وأنماط أخرى مثل الفن الرفيع.

(٤٤) التراجيديا اليونانية هي أحد أهم أشكال الانتقال من الميثولوجيا إلى الفلسفة، لأن التراجيديا بصفتها أسطورة تتضمن تعبيرًا عن مأزق الآلهة، وتطرح تساؤلات في شأن مصير البشر ومعنى وجودهم. وهل الآلهة عادلة فعلًا؟ وما قيمتها وما قيمة البطولة؟ وبرأينا طرحت التراجيديا الأسئلة الفلسفيّة الأولى ذات العلاقة بالآلهة، أو هي تزامنت على الأقل مع الأسئلة التي طرحها سقراط ومدرسة أثينا وما تشعَّب عنها لاحقًا. كما تضمنت الأساطير بعض المحاولات لاستيعاب أفكار =

إضافة إلى ذلك، ليست الأسطورة في المأساة الإغريقية واقعة أو حدثًا، بل هي محاولة للكشف عن حقيقة أكثر أهمية من الحدوث. من هنا تقترب المأساة من الفلسفة أكثر مما يقترب منها أدب التاريخ في بداياته؛ فالمأساة الإغريقية هي قصة المعنى الذي يتمثل عبر القوى التي تتحكّم بمصائر البشر.

نجد في الكتب المقدّسة قصصًا أسطوريّة تشمل نظرةً كونّيةً، وعِظةً أخلاقيّة أو تفسيرًا لنشوء ظواهر، وحقبٍ تاريخيّة، ولنشوء قبيلةٍ أو شعبٍ، ولقيام ممالك وزوالها، وحتى لكوارث طبيعيّة. والممتع أنها انتشرت في كتب التاريخ، وما زال بعضها منتشرًا. تدمج كتب التاريخ الأولى ـ ما قبل علم التاريخ الحديث ـ بين حكايات وأساطير، وسرد لوقائع تتضمن أساطير. هذا ما نجده عند المؤرخَيْن الإغريقييْن هيرودوتس (Herodotus) (٤٨٤ ق.م. ـ حوالى ٤٢٥ ق.م.) وثيقوديدس (Thucydides) (٤٦٠ ق.م. ـ ٣٩٥ ق.م.)، وعند معظم المؤرّخين العرب القدماء، مثل قصص جذيمة ملك الحيرة، وعُمَر بن لُحَيّ، وسيف بن ذي يزن، وأخبار العرّافين شقّ وسُطيْح اللذين عاشا في الجزيرة قبل الإسلام، وأخبار طسم وجديس. وما لبث مؤرّخو مرحلة ما بعد القَصَص الشعبيّ (أو ما قبلها)، أن نسبوا خوارق ومعجزاتٍ إلى مرحلة الإسلام الأول أقرب إلى سمات الأسطورة منها إلى الفكر الإسلامي نفسه، وإلى تعاليم الإسلام الدينيّة. لكن حتى بريطانيا الحديثة ما زالت تتبنى روايات أسطورية مؤسِّسة للدولة كأنها حقائق تاريخيّة كما في حالة قصة الملك آرثر، وهذه هي حال أساطير مكتشفي «الغرب المتوحش» الأميركية التي تعتمد عليها الدراما الإنكليزية وهوليوود في بناء الذاكرة الجماعية وتخيّلات الأنا الوطنية. بدأت ثقافة الحداثة وقبلها النهضة الأوروبية بإحياء أساطير عن روما واليونان القديمة في خضم محاولة مفكّري النهضة ثم

= تجريدية أو بناء علاقات هرمية وذات معنى بين الآلهة، وقادت هذه الى مآزق ثقافية لا يمكن أن تحل في إطار الأسطورة. ومن هنا جاء الانتقال إلى الفلسفة. ولا نتفق مع مقولة كثير من الماركسيين الذين فسروا اعتبار ماركس أن النقد على عينيته بمعنى ما تعبير عن علاقة مجردة بين البشر، فجعلوا ظهور النقد أساسًا للتحول من العقل الأسطوري إلى العقل المجرد. كما لا نقبل فكرة أن نشوء الدولة هو الذي قاد إلى ذلك؛ فكل منهما تفسير اختزالي، لا يأخذ مجمل المركب الاجتماعيّ الثقافي الفكري في الاعتبار، لكنه يمكن أن يساعد في الفهم في إطار نموذج أوسع وأكثر تركيبًا يشمل تاريخ الفكر وتطور العلاقات الاجتماعيّة كلها، بما فيها ظهور النقد ونشوء الدولة، وتشيّؤ العلاقات الإنسانية.

التنوير الانتماء إليها. ولاحقًا مع نشوء الدولة القومية والحركات القومية صار من الضروري كتابة تاريخ الشعوب بصفته تاريخًا قوميًا يبدأ بأسطرة أسلاف وهميين أو غير وهميين ومعارك ووحدة قومية مزعومة كانت في الماضي[45].

كما تنتقل الأساطير بين الشعوب، وتنسخ، ويجري تبادلها بتغيير أسماء الأماكن والشخوص، فيجري تبنّي مآثر أساطير الشعوب الأخرى مع تغيير اسم السلف ليناسب الشعب الذي يتبنّاها. وتنتقل قصص الخلق من شعب إلى آخر ومن دين إلى آخر. وترافق هذا النقل تغيّرات موجبة متعلقة بالبيئة التي يعيش فيها شعب من الشعوب ودرجة التجريد التي وصلها في فهم الكائن الإلهي العاقل الخالق، ومدى توحيده. ولا حاجة إلى تعداد أساطير الطوفان وغيرها من الأساطير المنتشرة في الحضارات النهرية، والتي تنقذ فيها الآلهة رجلًا مؤمنًا وعائلته ومعهم أزواج من الكائنات الحية في قارب؛ فهذه نجدها بصيغ مختلفة في الديانات، وأصبح تعدادها في كتب البحث عن الموضوع مكررًا جدًا. ونحن نجد قصة الطوفان في ديانات ما بين النهرين وفي حالة الإله مترا في الديانة الزرادشتية.

كما نجد قصصًا لتجسُّد الأخير، أي مترا، مولودًا بشريًا في مكان ناءٍ تسجد له الرعاة. ومن المفارقات أن أتباعه كانوا يفردون له يوم الشمس، أي يوم الأحد (Sunday) للعبادة. ولا حاجة أيضًا إلى ذكر تواريخ الأعياد المتشابهة، ولا سيما في الحضارة الواحدة، أو الحضارات المتقاربة، وأصولها المشتركة إلى درجة أنه قيل بحق إن الديانات في أقاليم محددة تتشارك (وتُقْرَأ أيضًا: تتخاصم)[46] في تقديس الأماكن ذاتها والمواعيد ذاتها مع تفسيرات مختلفة. والمقصود في الواقع هو أساطير مؤسِّسة مختلفة في شرح منشأ قدسيّة هذه الأماكن المقدّسة، والمواعيد المقدّسة المكنّاة أعيادًا.

(٤٥) كُتب كثير عن هذه المواضيع لاحقًا في الفكر الغربي وغير الغربي وفي نقد فكرة التاريخ القومي وغيرها. لكن من المهم الإشارة إلى أنه لم يفت مرسيا إلياد أن يكتب عن أساطير الحداثة مبكرًا في كتاب صدر عام ١٩٦٢. انظر: ميرتشيا إلياده، **مظاهر الأسطورة**، ترجمة نهاد خياطة (دمشق: دار كنعان، ١٩٩١)، ص ١٧٠ ـ ١٩٠.

(٤٦) غالبًا ما تكون الخصومة على الرموز والأماكن والمشاركة فيها وجهين للواقع نفسه؛ فمن يتشارك يتخاصم.

نحن نجد أساطير مختلفة تشرح قدسية أماكن وأزمنة متشابهة، كما نجد أماكن وأزمنة مختلفة تفسِّرها أساطير متشابهة.

وكما نشأت علاقة المجتمع البشري الخاصة مع الحيوانات في مجتمعات الصيّادين ثم الرعاة ـ بما في ذلك تقديسها من جهة، والتضحية بها للآلهة من جهة أخرى ـ كذلك نشأت أساطير الخصوبة وإعادة إنتاج الحياة في الدورات المتعاقبة والآلهة التي تمثّلها في المجتمعات التي عاشت على نمط الإنتاج الزراعيّ. هنا افتتن الناس بالفصول والمطر والفيضان والجفاف، وخشوا هذه الظواهر في الوقت ذاته. وأقاموا بينها علاقات شبه إنسانية من الحب والود والحسد والبغضاء. هنا أيضًا نشأت التشبيهات بين عمليّة حراثة التربة وتهيئتها للزراعة وبذر البذور ونمو النباتات من جهة، والجماع الجنسيّ البشريّ كأنه جماع جنسيّ بين السماء والأرض من جهة أخرى، ثم بين الآلهة التي تمثلها في هذه السياقات وفي سياقات دورة الحياة (الشتاء والربيع)، والموت (الصيف والخريف). في هذا السياق نشأت الإلهات الأم مثل عشيرا وعنات في سوريا، وإيزيس في مصر وهيرا وديميتر وأفروديت في اليونان. لكنها لم تحلّ بالكامل مكان آلهة الرعاة والصيادين القديمة، بل نشأت آلهة جديدة أو نشأت وظائف جديدة للآلهة القديمة وعلاقات أمومة ونسب ومصاهرة وخصومات وقتل وغيرها بين الآلهة نفسها. هكذا قتلَ موت[٤٧] بعلَ إلهَ الخصبِ وبعثَتْهُ عناتُ من جديد، واحتفل الكنعانيون بعودته إلى الحياة في طقس خصب جنسي. هكذا أيضًا بُعث تموز في الربيع ومات في الصيف. وظلَّ يُبعث ويفارق الحياة في كل عام مع تقلب الفصول في ثقافات سوريا. وهكذا قُطِّع جسد أوزيريس في الديانات المصرية، وأصبح حاكم عالم الموتى ومسؤولًا عن الحصاد السنوي، وصار موته يكرّر في كل حصاد. كان ملكًا مصريًّا في الأسطورة أولًا، وقتله أخوه سيت الذي طمح إلى العرش وظلّت أخته زوجة إيزيس تطوف بحثًا عنه في أرجاء العالم[٤٨]. ولا يوجد حد هنا بين الأسطورة والحقيقة التاريخيّة، وبين

---

(٤٧) إله الموت عند الكنعانيين.

(٤٨) كارين آرمسترونغ، **موجز تاريخ الأسطورة**، ترجمة أسامة إسبر (جبلة: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٤٥ ـ ٤٧.

الواقع والخيال؛ فهذه حوادث حصلت في ذهن من يؤمن بها، وهذه أيضًا معانٍ يعيش الإنسان معها وتُحدد سلوكَه. ويمكن أن يكون الأسلاف بسهولة من الآلهة، ويمكن أن تتجاوز الآلهة الحدود بين عالمها وعالم البشر.

سمّى البابليون إينانا «عشتار»، وعشيرا السورية سمّوها «عشتروت»، وانتشرت أسطورة تموز حتى شكا أنبياءُ اليهود[٤٩] من أن اليهود ظلوا يؤمنون بها وبغيرها من الأساطير الكنعانية والبابليّة لفترة طويلة، على الرغم من التوحيد الذي يُذكّر به الأنبياء في عظاتهم التوبيخية لقبائل العبرانيين. بل تدور أسطورة أنبياء مثل إيليا وحزقيال وغيرهما على محاربة ظاهرة عبادة العبرانيين آلهةَ الكنعانيين، ومن بينها بعل خصوصًا، باعتباره إله خصب لزمن السلم والزراعة، في حين أن يَهْوَه إله حرب. تخلى العبرانيون عن «يهْوَه» في أزمنة السلم والازدهار وعادوا إلى آلهة الأرض التي احتلوها «صاحبة الخبرة في الزراعة»، ثم عادوا إليه حين تعرّضوا لتهديد من شعوبٍ أخرى. وفي اليونان سُمي الإله تموز «أدونيس»، لكن أسطورة أدونيس تغيّرت مع انتقالها الى اليونان.

تشكّل دراسة الأسطورة تحدّيًا مهمًا، ليس لأنّها تشكّل مركّبًا في الدين، أو في الثقافة الشعبيّة، أو تعبّر بمعانيها ورموزها عن منظومةٍ ثقافيّةٍ معيّنةٍ، ولا لأنّها تُستخدم يوميًّا في السياسة فحسب، بل لأنّها قد تقتحم نمط الوعي العلميّ ذاته أيضًا، حين تدفعه الرغبة في التفسير، أو حين يدفعه موقع المتكلم وزاوية نظره التي لا يتحرّر منها إلى زرع معانٍ في الواقع الماديّ أو الاجتماعيّ أو التاريخيّ الذي يتناوله. الأسطورة خصم للعلم إذا تعدّت على مجالاته، ومن واجبات العلم أن يعرف ما يواجه.

حاول فرويد أن يثبت أن الأسطورة وسيلة مهمّة في فهم الإنسان، لأنّها صوغ للّاوعي الإنساني الجماعي، ولطبقاتٍ في النفس البشريّة، وغرائزها التي كبتها التشكّل الحضاري والمدني. وهي أيضًا صوغ لنزعات النفس

---

(٤٩) «**وَقَالَ لِي: ʼبَعْدُ تَعُودُ تَنْظُرُ رَجَاسَاتٍ أَعْظَمَ هُمْ عَامِلُوهَاʻ. فَجَاءَ بِي إِلَى مَدْخَلِ بَابِ بَيْتِ الرَّبِّ الَّذِي مِنْ جِهَةِ الشِّمَالِ، وَإِذَا هُنَاكَ نِسْوَةٌ جَالِسَاتٌ يَبْكِينَ عَلَى تَمُّوزَ**»، **الكتاب المقدس**، «سفر حزقيال،» الأصحاح ٨، الآيتان ١٣ ـ ١٤.

وتخيّلاتها، وميولها الجنسيّة. الأسطورة تعبير عما يكمن في اللاوعي الجماعي، مثلما يعبّر الحلم عن لاوعيٍ فرديٍ يظهر بشكل سردي خيالي عند غياب الوعي في أثناء النوم. ولا تساهم الميثولوجيا في فهم بنية النفس الإنسانيَّة لناحية نزعاتها الدفينة وتطلعاتها السامية فحسب، بل ساهم سلوك أبطال الميثولوجيا بالانتقال من العالم السفليّ إلى العالم العلويّ وبالعكس في فهم خريطة النفس الإنسانيّة على الأقل في محاولات مؤسسي التحليل النفسيّ مثل فرويد ويونغ[٥٠].

لذلك تصلح الأسطورة، بحسب فرويد، لدراسة النفس البشريّة في طبقاتها التي تكبتها الأخلاق السائدة والأعراف والمؤسسات الاجتماعيّة عن الظهور. دراسة الأسطورة عند فرويد هي إذًا دراسةٌ للنفس البشريّة. من هنا درس فرويد أسطورة نرسيس وطوّر فهمه لعصاب النرجسيّة، كذلك استخلص أمورًا عن عالم الأطفال النفسيّ وتخيّلاتهم الجنسيّة من فهمه ثورة الله كأب في المسيحيّة واليهوديّة، وتقديس الأم العذراء في المسيحيّة، ومن تحليله أشكال الآلهة المصريّة، واستخلص عبرًا مماثلةً من الأساطير غير الدينيّة[٥١] ومن الأدب، والفنّ التشكيلي، وما يخرجه الأدباء من يراعهم حين ينساقون وراء الخيال في الكتابة وفي تكوين الشخصيات الروائية المختلفة. وفي حين كانت بعض تفسيرات فرويد مفيدةً فعلًا، إلا أنه ذهب بعيدًا إلى حدّ العبث في تفسيراته تلك، حتى من وجهة نظر التحليل النفسيّ الفرويديّة ذاتها، التي ترتبط باسمه. والمقصود هنا ما تتيحه وجهة النظر هذه

(٥٠) انظر: آرمسترونغ، ص ١٣ ـ ١٤.

(٥١) اشتهر تفسير فرويد لعقدة أوديب من تحليله لمصير أوديب في أسطورته المعروفة من مسرحية سوفوكليس، فهذه المسرحية تخاطب المشاهد بكونها تعرض على الناس ما يحلّله فرويد عن رغباتهم الطفولية الأصلية في حبّ الأم، ومصير أوديب هو عقاب القدر له، وهو تفسير للأخلاق على أنها قمع للغرائز الأصلية. ولذلك علاقة بوظيفة الدين نفسه، مع أن الأسطورة غير دينيّة. لكن خذ مثلًا أسطورة ليدي غودايفا (Lady Godiva) التي تعود إلى القرون الوسطى الأوروبية، حيث ركبت السيدة بموجب الأسطورة على حصانٍ وهي عارية تمامًا، وجالت في أنحاء بلدة كوفنتري (Coventry) واختبأ الناس في بيوتهم كي لا يروها. وقد نزلت صاعقة على رجلٍ استرق النظر، وفي رواية أخرى أصيب بالعمى. طوّر فرويد تشخيصًا للنفس البشريّة التي تتخيّل وتؤسْطر تخيلاتها، عبر عصاب الاستعراضيّة الجنسيّة (Exhibitionism) (صورة المرأة العارية المتجولة على حصانٍ في شوارع البلدة) وعصاب المتعة بالبصبصة، أو استرقاق النظر الجنسي (Scopophiliac).

من طاقاتٍ منهجيةٍ ترتاب بتفسيرات فرويد نفسه. نسب الناس إلى الآلهة، وأبطال الأساطير كثيرًا من الأفعال الغريزية الي حرّمتها الحالة الاجتماعيّة كما في حالة أسطورة أوديب. والعصاب هنا ناجم عن الكبت وتكييف النفس للاجتماع باستبعاد الغرائز العامة أو إنكارها، ثم التعبير عن ممارساتها بحرّية، وعن مصائر من يمارسها في الأساطير(٥٢).

استخدم فرويد اللاوعي النفسيّ الفرديّ في تفسير اللاوعي الجماعيّ كما أسلفنا. وهذا موضوع قابل للاختلاف والنقاش طبعًا. كما طوّر كارل غوستاف يونغ (Carl Gustav Jung) (١٨٧٥ ـ ١٩٦١) نظريّة متّسقةً عن اللاوعي الجماعيّ ترى في عناصر الأسطورة الرئيسة أنماط وعي أوّليّةً (لا غرائز جنسيّة). وهي موجودةٌ ابتداءً في بنيةٍ عميقةٍ للنفس البشريّة، وتدفع الفرد إلى التوحّد مع «الكلّ» (Das Ganze, The Wholeness)، وتزوّد الفرد بالقدرة على البحث عن الانسجام والتناسق في الكون. وهي عامّة للجنس البشريّ، وهذا ما يفسّر لماذا تتكرّر الأساطير نفسها، والتصورات نفسها، والأفكار في الأساطير في أماكن مختلفةٍ من العالم. وفي رأيي، يقترب تحليل يونغ أكثر من فرويد في فهم جوهر الدين عمومًا لا الأسطورة فحسب، بافتراضه بنى نفسية عميقة تجعل من بعض الأفكار الأسطوريّة أفكارًا أوليّةً قائمةً في البنية العميقة للنفس البشريّة. ونحن نعتقد أن البنية العميقة للنفس لا تتألّف من صورٍ وأشكالٍ نمطيّةٍ مثل الروح والأرض والسحر وغيرها كما يعتقد يونغ. البنية العميقة للنفس في هذه الحالة هي، في رأينا، قابليات مثل الخوف من الألم والموت، وحبّ الفرد، هي الجزء الواعي من الكل، للتواصل مع الكلّ، والشعور بالأمن في الانتماء والعلاقات الحميمة، والألم من الانفصال عن الكلّ، والدافع البنيويّ عند الإنسان الفرد للبحث عن التفاعل معه بالانسجام والتجانس، وطلب الحبّ والاعتراف، وردات الفعل المركّبة على الفشل في ذلك، وأيضًا من نوع الحسّ بالمقدّس، والقابليّة

---

(٥٢) Sigmund Freud, «Obsessive Actions and Religious Practices,» in: Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Compiled by Angela Richards; Translated from the German under the General Editorship of James Strachey, in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson; Editorial Assistant Angela Richards, 24 vols. (London: Vintage, 2001), vol. 9: *Jensen's 'Gradiva' and Other Works (1906-1908)*, pp. 117-127.

للتأثّر بالجميل والسامي/ الرفيع (Sublime)، والجليل، بوصفها مثلًا جماليّة عليا. ينطبق هذا على قابليات تفاعل البشر مع محيطهم التي تؤدي إلى تولد الأساطير وإنتاجها. المهم هو وجود القابلية لا وجود الأفكار القائمة في الأساطير ذاتها مسبقًا في البنية العميقة للنفس كما يذهب يونغ.

لكن، بعيدًا من فهم فرويد للأسطورة، والجدل اليونغي معه، ورؤوس الأقلام الممكنة في النقاش الممكن مع يونغ، تكمن أهمية فهم بنية الأسطورة في كونها تقتحم من حينٍ إلى آخر التفكير العلميّ نفسه، فضلًا عن الوعي اليوميّ، في سعي الإنسان الحثيث إلى التفسير والتأويل، وعدم انفكاكه عن الغوص في الأسئلة الكونيّة، في عالمٍ مكّنه فيه تطوّر العلم والمعرفة نفسيهما من معرفة نسبيّته في العالم، والوعي بمفهوم العالم/ الكون، الذي قد يزرع المعنى المراد في الواقع. أما تحميل الوقائع معاني فتبدو كأنّها جزء منها، لا من العقل الإنسانيّ، فهو، في رأيي، الأساس الابستيمولوجي للأسطورة، ولبنيتها السرديّة التي هي الحكاية. هذا بغضّ النظر عن تفسيرات العلم للأسطورة ذاتها، أو عن بعض المقاربات العلمويّة المعكوسة التي حاولت أن تردّ على الإفراط العلميّ في بحث الأسطورة، بافتراض أن الكائنات التي سجّلها «البدائيّون» على جدران الكهوف قد كانت بالفعل كما رسمت. وهنا في المنهجيات الأخيرة تلك تغدو السرديّة الأسطوريّة هي الدليل التاريخيّ. وهذا محلّ جدلٍ كبيرٍ، في تجريد الأسطورة من طبيعتها الأسطوريّة، وجعلها» واقعيّة».

العلم الأقرب في بنيته إلى السرد والحكاية وفهم الظواهر برواية نشوئها، هو علم التاريخ. ومن هنا الاشتراك بين القصّ والتاريخ في مفهوم history، ولأنه كذلك فإنه الأكثر عرْضةً لزرع الأساطير عن وعي، وأرْخنتها أحداثًا زمنيّة وقعت بالفعل. يحدث هذا في خدمة أهدافٍ سياسيّةٍ أو غيرها، أو بلا وعيٍ أحيانًا نتيجةً لتوارث الروايات التاريخيّة والتقاليد من دون فحصها الداخليّ والخارجيّ. فيحضر التاريخ هنا باعتباره سرديّة أو عمليّة تخييلٍ تتخذ شكلًا زمنيًا. وتحتشد التواريخ القومية بهذه التواريخ ـ السرديّات ـ التخييلات، التي تنتمي فعليًا إلى تطوير عنصرٍ أو عناصر معيّنة إلى نظريّة أسطوريّةٍ عن الأمة أو الجماعة. ولد علم التاريخ من الانفصال

عن السرديّة الأسطوريّة للتاريخ، لكنه أنتج أساطير جديدةً في إهاب الـ «إيستوريوغرافيا» (التأريخ) الحديثة (التأريخ)، مثلما أنتجت العلمنة والعقلانيّة والقوميّات والدولة «أديانًا بديلة». يكشف ذلك كم نحن مغروسون في الأسطورة حتى حين ندعي تفكيك الأساطير والانفصال عنها؛ إذ نزعت الحداثة السحر عن العالم لكنّها لم تنزعه من روح الإنسان، وهذا ما يجعل تفكيك الأسطورة التي بنتها الـ «إيستوريوغرافيا» الحديثة من أهم وظائف المؤرّخ بصفته عالِمًا.

شهد القارئ العربي كثيرًا من القوى الدينيّة المعاصرة في المجتمع العربي، وهي تستخدم بنية الأسطورة كحكايةٍ في عملية إنتاج أساطير معاصرةٍ عن سبب صمود مقاتلي المقاومة أو الجهاديين على الجبهة، وأسباب انتصارهم، وفي نَسْبِ صمودهم إلى قوًى إلهيّةٍ أو ملائكيّةٍ تدخلت في اللحظة الملائمة وضربت العدو أو قصفته. نمطها الأساسي هو ذلك الذي تتفرق عنه زخّات نبال العدوّ وهو في حضرة الصلاة. وفي عصرنا تغدو دبابات العدو تنفجر من دون تفسير مثلًا. ويُنتَج هذا التفسير/ التأويل حتى حين يكون سبب النصر هو القتال وشجاعة المقاتلين وحسن الاستعداد، وهي أمور واضحة للعيان. لكن يبدو أنّ هنالك إلحاحًا على ترسيخ الوعي الشعبيّ للانتصار بصفته نوعًا من أسطورة، احتاج إلى تدخّل قوةٍ خارقةٍ إلى جانب المقاتلين، أو شكّل اقتحامًا قدسيًا للواقع الدنيوي. وهو ما يضفي نوعًا من الحتميّة المسبقة في الانتصار؛ فالأسطورة لا تؤكّد الشجاعة وأسباب النصر في القتال فحسب، بل تؤكّد تفسيرًا قيميًا كونيًّا متعلقًّا بقوى كونيةٍ، هي قوى الخيْر التي تقف إلى جانب المحاربين أيضًا، ما يجعل الانتصار حتميًا في المستقبل أيضًا.

بعد هذا الشرح تصبح العلاقة بمعنى اللفظ اليوناني واضحة: Myth وMythos هي في الأصل Muthas اليونانية (μθως) وتعني حرفيًا: «سردًا»، و«كلامًا»، و«حكاية». وهي من الحالات النادرة التي ظلّ فيها المصطلح ملائمًا للّفظ، وكأن وحدة المقدّس والدنيويّ تقابلها وحدة اللفظ مع المصطلح.

لا تخفى العلاقة بين مفردتي أسطورة وStory الإنكليزيّة أو Histoire

الفرنسيّة[٥٣]؛ فاللفظ المعبّر عن الحكاية بالإنكليزية مشتقٌّ من السرد التاريخيّ اليونانيّ عند هيرودوتس *Historia* (الذي كتبه في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد)، والذي شكلّ في الواقع بداية التحرر من السرد الأسطوريّ، لا في بنيته بل في أهدافه. هدف هيرودوتس الذي نُقش اسمه «أبو التاريخ» إلى تسجيل الحروب اليونانيّة الفارسيّة[٥٤]. لكنّ الكلمة تحوّلت في العربيّة إلى المقابل لـ Myth عوضًا عن أن تكون المقابل لكلمة History: «إن هذه إلا أساطير الأوّلين» (الأنعام: ٦٥). هكذا أيضًا تحولت التراجيديا إلى المديح والكوميديا إلى الهجاء. وهو أمر لا يتعلّق بحكاية سوء الترجمة وعدم الفهم، بل بشروط استقبال المصطلح وإعادة إنتاجه. نجد في معجم الزبيدي (ت ١٧٩٠م) **تاج العروس من جواهر القاموس**: «الأساطير: الأباطيل والأكاذيب، والأحاديث لا نظام لها جمع إسطار وإسطير [. . .] وأُسطور. وقال اللحياني (عاش في القرن الثالث الهجري) في كتابه **النوادر**: أحد الأساطير أسطورة، وأَسطير، وأُسطيرة [. . .] وسطَّر تسطيرًا: ألَّف الأكاذيب». وطبعًا يردد في المعجم أن المصدر هو سطر. وفي **محيط المحيط** لبطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣م): «إن هذا إلا أساطير الأولين' أي أشياء اكتتبوها كذبًا [. . .]. وقال المبرّد (٨٢٥ ـ ٨٩٩م) جمع أسطورة أساطير، كأحاديث وأحدوثة». شاب العلاقة العربيّة الإسلاميّة المبكّرة مع

(٥٣) مع ملاحظة أن مفردة Story بالإنكليزية صارت لا تحمل دلالة الأسطورة، بل هي قصّة. أما اللفظ الأصلي للقص والقصص بالإنكليزية Tale، فهو الذي صار يعني أسطورة، وأيضًا Legend وهي الأكثر استخدامًا، وكذلك Saga خاصةً في السياقات الدنيويّة التي تصف بطولات أو قصص الآباء والأجداد وتشكُّل الأمم، وهي أساطير أيضًا. أما Tale فتعني حكاية خيالية، ولا سيّما إذا ما أضيف إليها Fairy لتصبح Fairytale. ويختلف الاستخدام طبعًا، فما زالت الكلمة الأصلية Myth هي الأكثر استخدامًا في السياقات التي توجد فيها كائنات إلهيّة أو أرواح، أو التي تروى فيها أساطير نشوءات ذات طابع كوني خارج الزمان الدنيويّ، أو تُستخدم لنقد تسرب معتقداتٍ غير علميّة إلى نص يفترض أنه علميّ أو تاريخيّ. وهنالك كلمة Fables لوصف الحكايات الخيالية وقصص الخوارق التي تكون شخصياتها من عالم الحيوان. ولا توجد تعبيرات موازية بالعربيّة، فغالبًا ما نستخدم لفظ الأسطورة كناية عنها جميعًا، وقد يميز بعضها بمفردة خرافة.

(٥٤) كان المؤرخ ثيوقوديدس أكثر إصرارًا منه على التحرر من الأسطورة باعتبارها قصصًا متناقضة وغير صحيحة ومحض خيال. لكن هيرودوتس ينتقد أيضًا الأسطورة (Mothoi) ويميزها من الكلام (Logoi)، ويتناول الكلام المقدّس (Hiroi) بحذر. ومع ذلك، لم ينجُ من اتهام أرسطو له بأنه مؤلف أساطير.

التأريخ (تدوين التاريخ أو إيستوريوغرافيا) إشكال، نتيجةً للضبابيّة المحيطة بالمفهوم، والخلط بين التاريخ والأسطورة.

للتذكير فإن دلالة كلمة «لوغوس» الأصليّة شبيهة بدلالة كلمة «ميثوس». فهي أيضًا كلمة، أو خطاب أو نطق. وفي التوراة استخدمت كلمات من الجذر «دفار» (أبسط مفردة للدلالة على الكلام بصفته نطقًا أو على «شيء» في العبرية في الوقت ذاته) لوصف أفعال الله وأقواله. لكن كلمة «الله» تحوّلت إلى «لوغوس» في يونانية العهد الجديد بعد أن طبّق فيلون الإسكندري (Philo Judaeus) (٢٠ ق. م. ـ ٥٠ م.) اللوغوس من الفلسفة الرواقية على التوراة اليهوديّة. واللوغوس في الفلسفة معناها «تفكير داخلي» أو «عقل» أو «فهم حدسي» أو «تعبير كلامي فكري». وبالنسبة إلى الفلسفة اليونانية التي أنسنت الكون، بدا الكون بصفته واقعًا حيًا يتضمن عقلًا كامنًا وغايات للأشياء. وقد جعل أفلاطون الأشياء والظواهر مفهومة لأن الصور التي تتشكّل منها المادة العديمة الشكل هي المفهومة. وهي مفهومة لأنها ظلال لما هي في الأصل. وهي في الأصل أفكار (صور إلهية) قائمة في عقل الله. من هنا فإن التفكير يفهم صورًا فكرية، فهي مفهومة لأنها من طبيعة الفهم ذاته.

كنّى فيلون أفلاطون بـ «أفلاطون المقدّس» (Holy Plato)، كما اعتبر النبي موسى أبا الفلسفة ومعلّم فيثاغورس[٥٥]. لدينا هنا فيلسوف يهودي الأصل متهلنن (اشتقاق من الثقافة الهيلنية) يحاول أن يوفق بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية؛ فكانت النتيجة أن مزج العقل العلمي اليوناني المختلط أصلًا بالمضاربات الفلسفية الأنثروبومورفية (أي الذي يتعامل مع الطبيعة على أنها مؤنسنة)، باللاهوت الديني. ولم يتخلّص العقل العلمي من هذا المزيج إلا مع غاليليو.

بدأ كتاب يوحنا الإنجيلي في الإنجيل بجملة «في البدء كان الكلمة،

---

(٥٥) Marian Hillar, «The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Thought and Foundations of Christianity, Part I,» and «The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Thought and Foundations of Christianity, Part II,» *A Journal from the Radical Reformation: A Testimony to Biblical Unitarianism*: vol. 7, no. 3 (Spring 1998), pp. 22-37, and vol. 7, no. 4 (Summer 1998), pp. 36-53 resp.

وكان الكلمة الله». وكأن الله يقول: «أنا أفكر إذا أنا موجود، وأنا أتكلم فتوجد الأشياء». إنه العقل المفكر الكوني الذي يلقي الكلمة فتتحول واقعًا. الحديث هو إذًا عن الكلمة الإلهية، ولله وحده الحق في أن يقول مثل هذه الجملة. وقد استخدم الإنجيل باليونانية «لوغوس» لا «ميثوس» التي ترجمت في جميع اللغات التي تُرجِم إليها الإنجيل بمفردة «كلمة». لكنّ لوغوس تُستخدم أيضًا حين تكون الكلمة في سياق المحاججة العقليّة. ويقصد بها الاستخدام العقلاني، ولاحقًا المنطقي، للكلام، حتى صار اللفظ رديفا للفكر العلميّ، حين انشق الـ «لوغوس» عن الـ «ميثوس». ولاحظ أنه لم ينجم عن تجاوز التعددية الإلهية الأسطورية في اليونان القديمة توحيد ديني، بل فلسفة، ثم توحيد فلسفي إذا صح التعبير[٥٦]. ونحن نجد الـ «لوغوس» نظامًا كونيًا عقلانيًا عند هيراقليط كما نجده عند الرواقيين كلمة إلهية. ونحن نعرف أن تطوّر المسيحيّة لم يكن خارج تأثير الفلسفة الرواقية في الديانات في منطقتها من آسيا الصغرى وحتى الإسكندرية بما في ذلك البيئة الفينيقية واليونانية في سوريا، وبين أوساط من اليهود عشية نشوء المسيحيّة. والحقيقة أن في القرنين الأخيرين قبل الميلاد حين سيطرت عملية الهلننة الثقافية لليهود، وفرضت حتى عبادة زيوس في الهيكل، ونشأت التيارات اليهوديّة المقاومة للاندماج، نشأ مصطلح «كلمة الله». الكلمة التي تدفقت من فم الله، الكلمة التي خلق الله

---

(٥٦) سُمي العصر الواقع بين عامي ١٢٠٠ -٨٠٠ ق.م. بالعصر المحوري (Axial Age)، وهي تسمية مستمدّة من الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (Karl Jaspers) (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩). وقد لاحظ الأخير أن في هذه المرحلة تزامن تطور فكري حضاري مفصلي في حضارات مختلفة كالكونفوشيّة والتاويّة في الصين، والتوحيد في الهلال الخصيب وكنعان، والبوذيّة والهندوسيّة في الهند، والفلسفة اليونانيّة في حوض المتوسط خاصة في الجزر اليونانيّة وآسيا الصغرى. ولا شكّ في أن هذا الأمر قد ترافق مع نشوء المدن وعمليّة التمدّن في فترات متقاربة. والمشترك بين نشوء الديانات والفلسفة هو الاهتمام بالضمير الفرديّ والأخلاقيّ، والتديّن الوجدانيّ خلافا للتديّن الطبيعي، أو ذلك المتمسّك بالطقوس، والبحث عن الحقيقة في الدّين والفلسفة بمعنى ما. وأعتقد أن هذا لا ينطبق بالدرجة نفسها على التوحيد اليهوديّ في تلك الفترة بالذات. إنما من الممكن رؤية المشترك بين الفلسفة اليونانيّة من جهة والكونفوشيّة والتاويّة والبوذيّة من جهة أخرى في هذا السياق. وإن التفاعل المتأخر بين الفلسفة اليونانيّة واليهوديّة، قد اسقط على اليهوديّة بأثر رجعي وأدى في مرحلة إلى الاعتقاد أن التوحيد اليهودي السابق هو جزء من هذه الحالة المحورية مع أن روحيته كانت مختلفة تماما، ولم تختلف كثيرا عن الأديان المحيطة. يمكن تتبع بداية هذه المرحلة في اليهوديّة عند آخر أنبياء العهد القديم، ولكن بشكل خاص عند الفريسيين وغيرهم من الفرق الدّينية اليهوديّة التي انتشرت في عهد المسيح.

بها العالم. كما أن كتاب **حكمة سليمان** قد كتب باليونانية في حدود عام ٥٠ قبل الميلاد في الإسكندرية التي ظهرت فيها الحكمة (صوفيا اليونانية) التي لها قدرة الله، وهي فيض من نوره. مع الفرق العظيم طبعًا أن الله عند الأنبياء يُكتشف بالتجلّي (Revelation) أو بالانكشاف للأنبياء وأصحاب الوحي. أما الله اليوناني منذ أرسطو فيُكتشف بالعقل. وقد استنتج كثير من الفلاسفة منذ تلك المرحلة عقم اكتشافه بالعقل، وقادهم ذلك إلى الجمع بين الفلسفة والصوفية. وحاول فيلون الإسكندري الذي كتب عشية تأسيس المسيحيّة، وشكّل بمعنى ما مقدمة فلسفية لها، أن يقرأ اليهوديّة بأدوات أفلاطونية فتوصّل إلى نتيجة تقول إن الإنسان لا يمكن أن يبلغ الله بذاته كما هو، وما ندركه هو تجلّيات الله، فهو بذاته أو هو هو يتعالى على العقل البشري.

ومنذ فيلون الإسكندري، كان الانطلاق للكشف عن الحقيقة النشوية (من نشوة) أو الإشراقية أو غير ذلك من المصطلحات التي تكررت في الفلسفة والتي تنطلق من عقم اكتشاف الله أو معرفته بالعقل، وإمكان ذلك بالعرفان في الغنوصية.

ويجدر بنا هنا أن نلفت القارئ إلى تلك المفارقة التاريخية التي تجمع بين الصوفية والفلسفة الكلية. فكلاهما يتوق الى الاتحاد ويقود الى الحلول بين ألـ «هنا والآن» والمتجاوز، ولكن الصوفية ترفع ألـ «هنا والآن» إلى الروح والغيب، في حين أن الفلسفة الكلية تسكن الروح في الواقع، في الطبيعة والمادة وتجعلها تنبض بالحياة، وتجعلها محكومة بالعقل الإلهي، كما في التقليد السابق الذي قاد الى فلسفة أمثال باروخ شبينوزا وإلى هرمزية جوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) على تخوم الحداثة، وإلى اللقاء بين السحر والعلم، والغنوصية والفلسفية في الوقت ذاته. وليست مصادفة أن يجتمع العلم وممارسة السحر في لائحة الاتهام التي أدت الى إعدام برونو حرقًا في روما.

اللوغوس في الفلسفة هو عقل، وهو نظام كوني أيضًا، ويمكن اكتشافه بالعقل. أما في الدين فاللوغوس هو خطة الله المحكمة التي جالت في «عقله» قبل الخلق، أو التي أعدّها سلفًا وتجلّت في الخلق. ويبدو أن للثقافة السائدة، بما فيها الفلسفة، تأثيرًا في مؤسّسي الديانات وكيفية صوغهم تعاليمهم وسردياتِهم، مع الفرق أنهم لا يستوعبونها نقديًا بصفتها منظومات نقدية وبنى

عقلانية، بل تصلهم شذراتٍ وأفكارًا متواشجة مع مركبات الثقافة الأخرى. من هنا يمكننا أن نجد في الديانة فكرة فلسفية مصوغةً صوغًا أسطوريًا على شكل حكاية، كما نجد في الفلسفة محاولات لعقلنة أساطير دينية.

مبكرًا نسبيًا أصبحت الـ «ميثوس» باليونانية تعني حكاية عن الآلهة أو الكائنات ما فوق البشريّة في علاقتها في ما بينها ومع البشر. ويعتبر بعض الباحثين المختصين أن الـ «ميثوس» هنا تعبير كلاميّ عن المقدّس، وكلام الحكاية هنا مختلف عن الكلام العادي، كما أن زمانها مختلف عن الزمان العادي[٥٧]. ونحن لا نتفق مع هذا الرأي ـ مع أنه يرد في موسوعة ـ لأنّه يعتبر أنّ الأسطورة هي الأسطورة الدينيّة التي ترد في الكتب المقدّسة. والحقيقة أن هذا سيكون صحيحًا إذا ما شملنا روايات الكتب المقدّسة في فهمنا للأساطير، وبدأنا بفعل الخلق. وفي ما عدا ذلك، غالبًا ما تكون الأسطورة حكايةً تجمع جمعًا كليًّا بين المقدّس والعادي، ولا تتوسّط بينهما، وتتخذ شكلها المستقر عبر عصورٍ عدة، بسبب كونها مستودع رؤية الجماعة للعالم، ولأنّهما، أي المقدّس والعادي، لم ينفصلا أصلًا في الأسطورة. وقد يكون الكلام المقدّس المستخدم في العبادة لاحقًا مستمدا من الأسطورة ترتيلًا أو إنشادًا، أو حتى تمثيلًا شعائريًا لها، وقد لا يكون؛ فلا يجوز الخلط بينهما. وليس كلام الأسطورة دائمًا مقدّسًا، وإن كان يتكلم بلغة الخارق والمقدّس.

لكن يصح القول بحذر إن الطقوس والشعائر الدينية هي في الأغلب الأعم تمثيل لأساطير، أو محاكاة لها، أو نُسِجَت أساطير كي تفسرها؛ فإذا ما قسمنا التعبيرات الدينيّة إلى ثلاثة أقسام: الكلام المقدّس، والمكان المقدّس، والفعل المقدّس (الشعائر) الذي يشمل استعادة الزمان المقدّس أيضًا، فسوف نجد أن الأسطورة تتخلّلها جميعًا. هي في الكلام المقدّس، وهي في سرد قصّة المكان المقدّس، وهي خلف الشعائر التي تؤدّيها أيضًا.

هنالك فرضية شائعة أن الشعائر هي عرض أو تنفيذ استعراضي

(٥٧) Kees W. Bolle, «Myth: An Overview,» in: *Encyclopedia of Religion*, Editor in Chief Lindsay Jones, 15 vols., 2nd ed. (Detroit; London: Macmillan Reference USA, 2005), pp. 6359-6363.

لأساطير. والحقيقة أن الأساطير (أو الأشياء في قولها Things Said) ليست كلها خلفيّةً لشعائر (الأشياء في عرضها Things Performed)، ولا جميع الشعائر أساطير. وربّما كان العكس صحيحًا، أي ربّما رُويت بعض الأساطير، أو اختُلقت بأثر تراجعي لتحكي قصّة شعائر ما عاد مصدرها واضحًا. كثير من الشعائر لا يمثّل أسطورة، وكثير من الأساطير لا يمثَّل في طقس دينيّ. هنالك تقاطعات بين الأسطورة والشعيرة في الدين، لكن هنالك أساطير غير دينيّة، وهنالك شعائر لا تقوم على حكاياتٍ أسطوريّة. ولا حاجة إلى استسهال التصنيف بهذا الشكّل. ينطبق ذلك على الشعائر الدينية، ويصح أيضًا في شأن الشعائر السياسيّة التي تخرج إخراجًا لتحاكي قصصًا وأساطير وطنية ودينية وغيرها. وهي تتكرر في ثقافات الأحزاب والدول الحديثة في صلب عالمنا الحديث الذي يدّعي التحرر من الأساطير. بعض سرديّاتها يحكي بوضوح أساطير عن تكوّن الأمّة، أو الطبقة العالمية، أو العرق الأعلى، وجميعهم حاملو الرسالات التاريخانيّة الكبرى؛ وبعض طقوسها يحاكي هذه الأساطير، لكن بعضها الآخر يُستخدم فقط في محاولة توليد مؤثّراتٍ انفعاليّةً صوتية ومرئية تضمن خلق شعورٍ بالتواصل مع مجالٍ دنيوي لإنتاجه كأنه متجاوِز ماورائي غير عاديّ، كما في تجربة المقدّس.

يبدأ علم الأساطير الحديث بصفته امتدادًا لفكر عصر التنوير بتفسير الأسطورة على أنها مرحلة طفولة بشرية من الجهل، وعدم القدرة على التجريد. وهي تبدو عند إدوارد تيلور (Edward Tylor) (١٨٣٢ ـ ١٩١٧) ناجمة عن إسقاط الحياة والتفكير الإنسانيين على الطبيعية لغرض تفسير الظواهر، فضلًا عن سيطرة اللغة وسحر الكلمات على الفكر، في حين أن الدين، في رأيه، هو نتاج الفكر. وفكرة الله ناتجة من جهد عقلاني ومقدرة تجريدية. من هنا نرى أن علم الميثولوجيا يواجه، منذ بدايته، صعوبة الإصرار على التمييز بين الدين والأسطورة من دون أن يتمكّن من وضع الحد الفاصل بينهما بلا افتعال. في حين أن آخرين جعلوا الفرق قائمًا في أن الدين يبدأ بالإيمان وتبجيل الكائنات فوق الطبيعية، في حين تبدأ الميثولوجيا بالنزوع إلى تفسير الألغاز والعمل على تفسير العالم بقوى فوق طبيعية. وما يجعل التداخل واضحًا بين الأمرين يصعّب الفصل بينهما، فهنالك عناصر من كل منهما في الآخر. ولتحديد طابع الظاهرة يبقى السؤال

المهم عن العنصر المهيمن، أهو العنصر التفسيري/ الحكائي أم الإيماني/ العبادي؟ أهو ديني يتضمن أساطير، أم هي أساطير تتضمن أبعادًا دينيّةً؟[58].

يدّعي التفسير الرمزي أو الاستعاري للأسطورة، في ما يتعلق بالقيم الأخلاقيّة والاجتماعيّة المختلفة، أن التعبير عن منشئِها وعن معناها، كان أولًا بألْهنتها، أي برفعها إلى مستوى الآلهة. هنا يكون احترام القيم على شكل تقديس الآلهة من زاوية نظر الفلسفة الرواقية مثلًا. ظهرت العدالة آلهةً معصوبة العينين، كما ظهرت آلهة للشجاعة وللحب، وأخرى للانتقام. هكذا نجد في دياناتٍ مختلفةٍ أسطورة لأصل تحريم القتل، وأخرى للعدالة والعقاب والانتقام والحظّ والقدَر وغيرها... وهي موضوعات كثير من الأساطير. كما تولّدت أساطير تحكي سرّ الخصوبة والتجدد والحياة، وتصل بين أقطاب التناقضات، مثل الجفاف والرطوبة، والجوع والشبع، والخوف والأمان، والحياة والموت، وذلك في التمثيل الكوني لله. وتولّدت أساطير تجْسر بينها، وطقوس تحاكيها، وتعيد إنتاج هذا التواصل.

ثمة أساطير مكوِّنة للعقيدة تعيد الطقوس إنتاجها في شكل محاكاة، وهناك أساطير تحكي قصّة الطقوس، أي أن هنالك أساطيرَ تقصّ للمؤمنين لماذا يقومون بهذا الطقس، ولماذا حُرّم هذا النوع من الطعام، أو دخول هذا المكان أو ذاك. وتبقى رواسب هذا النوع من الحكايات التي تشرح منشأ الفريضة الدينية أو حتى النبوءة وغيرها متجاوزةً حتى النصوص في الدين، وخصوصًا في التديّن الشعبي. ونحن نجد في التديّن الشعبي طقوسًا لا علاقة لها بديانة ممارسيها، بل نجدها قائمة على أساطير من ديانات سابقة، ومنها أعياد المساخر والاحتفالات التنكرية، و«الهلُوين»، و«جميع القديسين» في أوروبا والأميركتين، والموالد، ورأس السنة، وزيارات قبور الموتى، واستقبال فصول السنة، وتدشين البيوت وتقديسها قبل الدخول إليها، واستخدام الرجل اليمنى عند الدخول في البداية، وغيرها. كما أن

(58) تابع الأنثروبولوجي الإسكتلندي أندرو لانغ (Andrew Lang) (1844 ـ 1912) عمل تيلور، لكنه اعتبر التوحيد البدائي سابقًا على التعددية الإلهية في مقابل موقف تيلور الذي رأى ان الديانات الأولى أرواحية، وأن مظاهر السحر وأكل لحوم البشر وغيرها تبدو طبيعية بالنسبة إلى جمهور الميثولوجيا اليونانية حين كان ما زال قريبًا من تلك المرحلة.

هنالك طقوسًا صوفيّة متعلقة بالتدرج في معرفة الأسرار ودرجات الحكمة السبعة أو غيرها قائمة على أساطير الديانات الفارسية ما قبل الإسلام. ولا شك في أن انتقال قصص الأساطير بين الديانات وتأثّرها، وتأثيرها المتبادل بين مترا الفارسي وديونيزيوس اليوناني واختلاطها جميعًا بالآلهة البابلية في آسيا الصغرى كان له تأثيره في الديانات التوحيدية وبعض طقوسها، وقد أثرت في اليهوديّة خصوصًا عشية نشوء المسيحيّة.

لكنّ الدين يتميّز من الأسطورة مفهومًا ونمطًا وممارسةً إيمانيّةً، ليس بغياب الأسطورة من الدين، فهي موجودة بصفتها جزءًا من مرويات العقيدة، لكنها توجد بصفة مركّب واحد فقط وليس الأهم في ظاهرة الدين، ثم في التميّز الثاني الذي يصنعه نمط الإيمان، حين يستغني المؤمن عن طلب الشرح عن الفريضة الدينيّة وأصلها، وعن سبب حظر الممارسات التي يحرّمها دينه، وعن سبب للطقوس التي يؤديها. إن المؤمن بالمعنى الدينيّ الخالص هو من يؤدّي العبادات من دون أن يبحث عن التفسير في حكاية، وهذا هو معنى التديّن والعبادة؛ وأعلاه التسليم لله، وفي هذا المعنى العميق للدين في الإسلام.

نحن نجد في مراحل تاريخيّة مبكّرةٍ نقدًا بصورة أساطير في تفسير أصل الأساطير الدينيّة، إلى درجة أن هذا النوع من التفسير حمل اسم أوّل من استخدمه، يوهيمروس (Euhemerus) (٣٤٠ ـ ٢٦٠ ق. م.)، وهو كتاب مفقود لأسطورة تحكي قصّةً خياليةً عن وصول كاتبها إلى جزيرةٍ في المحيط الهندي ليجد كتاباتٍ تفيد بأن زيوس الإله ولد في كريت، وأنه نصب إلهًا في الشرق، حيث كانوا يقدّرون ملوكهم على عظمة ما يقومون به من أعمالٍ، بأن يقدّسوهم ويجعلوهم آلهةً بعد وفاتهم. نجد هنا قصّة نشوء الأساطير، أو أسطورة نشوء الأساطير من وجهة نظر مؤلّفٍ عاش كما يبدو في صقلية قبل الميلاد بثلاثة قرونٍ، وضاعت مؤلّفاته، لكنّه خلّف مدرسة «يوهيمريّةً» في تفسير الأساطير. اكتشفت الكنيسة المسيحيّة الأولى تفسيرات يوهيمروس هذه مبكرًا، لتتّهم الوثنيين بأنهم يعبدون آلهةً كانت بشرًا يومًا ما. كان التفسير اليوهيميري لنشوء الأسطورة تفسيرًا كنسيًا رسميًا لنشوء أساطير الآخرين.

عمومًا، لا يضير الديانات أن تستخدم نقدًا للدين في دحض الديانات

الأخرى حتى إذا كان منطلق النقد هذا ضد الدين بشكل عام[٥٩]. يمكن القول إن هذا التفسير «اليوهيميريّ» للأساطير هو أصل اعتبار إدوارد تيلور وهربرت سبنسر في **مبادئ علم الاجتماع** وآخرين من بعده، أن عبادة السلف، ومنها عبادة الأرواح، أصل كلّ دين[٦٠]. تمامًا كما أننا نجد أصلًا لنظريات معاصرة متعلقة بالدين في نظريات هيراقليط (Heraclitus) (٥٧٦ ـ ٤٨٠ ق.م.) وكسنوفانوس التي ترى الأسطورة تعبيرًا رمزيًّا عن قوى الطبيعة.

اكتُشفت «اليوهيميرية» من جديد في القرن الثامن عشر. وتحمّس لها كثير من المفكرين، خصوصًا أولئك الذين اعتبروها تأكيدًا لتقدير الناس للأبطال أو للرجال الفعليين ممن اكتشفوا في القِدم أمورًا مفيدة للبشرية أو كانت لهم ابتكارات، مثل أولئك الذين تحوّلوا إلى آلهة النار أو الحرب أو الفنون أو غيرها. وانسجم ذلك مع فكر عصر التنوير بخصوص معقولية تخليد البشر للعباقرة باعتباره نوعًا من تقديس الأسلاف. المهم أن «اليوهيميريين» في تفسير الأسطورة من أمثال فيلسوف التنوير والمؤلف الرئيس لـ **الأنسيكلوبيديا** دنيس ديدرو (Denis Diderot) (١٧١٣ ـ ١٧٨٤)، حتى الذين لم يقبلوا بهذه الكنية من الباحثين أمثال فريريه[٦١] (Nicolas Fréret) (١٦٨٨ ـ ١٧٤٩) وآبي بانييه (Abbé Banier) (١٦٧٣ ـ ١٧٤١) جميعًا اتفقوا على أن شخوص الأساطير كانت في الأصل بشرًا عاديين، من ملوك وقادة ومخترعين، وأنْ أسطرتهم لاحقًا الشعوب بما في ذلك من قصص متناقلة وحكايات ومبالغات. كما

---

(٥٩) هكذا أيضًا استخدم اللاهوتيون المسيحيون القروسطيون المبكرون كتاب سيسيرو **طبيعة الآلهة** كي يناقشوا أتباع الديانات الوثنيّة، مع أن سيسيرو عاش قبل المسيحيّة بقرون.

(٦٠) ك. ك. راثفين، **الأسطورة**، ترجمة جعفر صادق الخليلي، زدني علمًا (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨١)، ص ١٧.

(٦١) كان فريريه أكثر يقظة من معاصريه وأكثر علميّة، إذ لم يتوقّف عند مسألة تأليه الشخصيات والأبطال، بل تعامل مع الأسطورة بصفتها تعبيرًا عن تاريخ ثقافي واجتماعي، بما في ذلك التغيّرات في المعارف وهجرات الأقوام وغيرها. واتهم معاصريه وبعضًا ممن سبقوه مثل نيوتن بأنهم يعيدون إحياء «اليوهيميرية» في فهم الديانات الوثنيّة باعتبار الوثنيّة في الأصل تقديسًا لأشخاص، وبأنهم حاولوا عبر ذلك نقد تقديس القدّيسين في الكنيسة الكاثوليكية، وهو ما يفسر كون معظمهم بما في ذلك نيوتن من البروتستانت الإنكليز. وسبق فريريه بذلك باحثين مهمين مثل أوفلي شوكفورد (A. Schukford) وغيره ممن استخدموا الأساطير في محاولة فهم مراحل تطور الزراعة وصنع الخبز والتعدين والتجارة والتمدن.

اتفقوا أن الأسطورة تعكس في النهاية تاريخًا حقيقيًّا جرى تعديله، وأن على المتعلم الحديث أن يكتشف الشخوص الحقيقية والتواريخ الفعلية القائمة في أساس الأساطير. ولا شك في أن العالم الشهير إسحق نيوتن (Isaac Newton) (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) ـ الذي حاول في كتابه The Chronology of Ancient Kingdoms Amended (**التاريخ المصحح لتعاقب الممالك القديمة** ـ لندن ١٧٢٨) أن يكتب تاريخ هذه الأساطير مستعينًا بتاريخ التوراة الذي جعله محوريًّا، وبمنهجه في الميكانيكا ودراسة حركة الكواكب لتعيين تواريخ الأحداث التي أُسطِرَت ـ كان ينتمي إلى هذا التقليد قبل فلاسفة التنوير الفرنسيين. فسَّر نيوتن الديانات الوثنيّة القائمة على الأساطير، بأنها مؤسسات سياسية أقامها ملوك وأمراء في عصرهم، وأن الأسماء والقصص انتشرت عبر هجرات الشعوب، وعبر والاستيطان والاحتلال.

من الجدير ملاحظته هنا أن هذا التقليد يقوم عمليًّا بالتخصيص عند تفسير الأسطورة أو يقوم بتحويلها إلى تاريخ عيني جزئي (Particularized History) خلافًا للتفسيرات المجازية التي تجعل لها تفسيرات قيمية عامة (Universalized) تقوم على استنتاج معانٍ من الشخوص والأحداث باعتبارها رموزًا[٦٢]. ونحن نجد في بعض حالات التديّن المتحرّر من الأسطورة بصفتها قصة حقيقية من يفسر الأسطورة بأنها مجاز كي يقبلها. هذا النزعة قائمة عند المتنوّرين من متديّني الديانات التوحيدية الكتابية الذين يرون في قصص التوراة والقرآن مجازًا عن معانٍ يسعى النص إلى نقلها إلى الناس، كما نجد هذه النزعة في الفلسفة الرواقية وعند ديانات سابقة تقترب بنفسها من تفسير رموزها مجازيًا، كما في حالة تيّارات مجوسية ظلت قائمة بعد الإسلام وترى في أهرمان مجرَّد رمزٍ للشر، وليس له وجود شخصاني حقيقي، فتفند بذلك ثنوية ديانتها ذاتها، أو ترى أن أسطورة تاموراث (وهو كناية عن إنسان أول أو آدم في حالة الزرادشتية) الذي امتطى أهرمان إله الظلام والشر طوال ثلاثين عامًا، كناية عن السيطرة على الغرائز وكبح جماحها في الإنسان.

---

(٦٢) Frank Edward Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (New York: Atheneum, 1967), pp. 106-108.

نتوقف هنا عند الجانب الديني في الأسطورة من وجهة النظر هذه، وهو الجانب المتعلق بالإيمان والعبادة. فهذا غير متضمن بالضرورة في الأسطورة عمومًا. والجانب الإيماني التقديسي العبادي في حالة تأليه العظماء والأبطال الشعبيين هنا هو الجانب المتعلق بعبادة الأسلاف. وتقديس الأسلاف وعبادتهم هو عنصر قائم لا شك من دون التفسيرات الـ «يوهيمورية» المتعلقة بالأبطال والرجال العظام. هي قائمة على مستويات أبسط سواء على مستوى العائلة، أو لاحقًا على مستوى الجماعات الأكبر في القبيلة والشعوب القبلية، ثم الأمم. ولا يمكن فهم جزء كبير من الديانات الآسيوية ومعابدها المنزلية من دون فكرة تقديس الأسلاف واعتبار الخير هو ما يرضي السلف والشر هو ما يغضبهم(٦٣)... كما لا يمكن فهم تقديس السلف حتى في إطار الديانات الكتابية التوحيدية في عصرنا من دون هذه البذرة القائمة في الجماعة البشرية على مستوى العلاقة بين الإنسان والجماعة التي ينتمي إليها، وعلى مستوى فكرة مَنشئِه ومَنشئِها، وما تجيش به نفسه في هذه السياق، إلى أن نصل إلى مخاطبة متجددة لهذا البعد القائم في وجدان الأفراد والجماعات البشرية في عملية تقديس زعماء الأمة وأبطالها في الوطنية والقومية وما يسمى في عصرنا «الدّيانات الدنيوية». وليست صدفة على الإطلاق أن يحمل هؤلاء ألقابًا أبوية مثل «أبي الأمة» أو ببساطة «الأب».

كما انتشرت في فكر النهضة الأوروبية ما قبل عصر التنوير، وعند الأفلاطونيين الجدد، ظاهرة تفسير الأساطير بأنها رموز واستعارات أو

---

(٦٣) يمكن اعتبار تقديس كونفوشيوس نفسِه بعد وفاته نوعًا من تقديس السلف، إذ لم يجرِ التعامل معه بصفته نبيًّا أو إلهًا، لكنّه قُدِّس كما يقدَّس السلف الذي بلغ من الحكمة ما يفرض تقديسه ندًّا للسماء، أو بما يشبه تقديس إله السماء «شاتج تي». هنا يبلغ التوقير حدَّ التقديس. وفي حالة عبادة السلف عمومًا بصفته أصلًا من أصول الديانات، يصعب الاستنتاج هل توقير الأجداد هو أصل تقديسهم، أو أن هذا التقديس هو أصل الإجلال الذي نشعر به تجاه السلف. ونحن نجد أن الديانات الجديدة التي تحلّ على شعبٍ، وتكفر بالسلف الذي أصبح يُعَد وثنيًا سرعان ما تنشئ سلفها الخاص سواء في ماضٍ سحيق كان مهتديًا إلى الدين القويم ما قبل السلف المعروف الذي «ضلّ السبيل» و«زاغ عن الحق»، كما يصبح مؤسّسو هذه الديانات الجديدة هم السلف بالنسبة إلى المؤمنين في المستقبل. كما نلاحظ أن نقّاد الدين يعيدون الاعتبار إلى السلف الذي كفّره الدين الجديد، بصفته سلفًا وطني أو قوميًا أو قبليًا، فيقدَّس خارج سياق الدين في علاقات أخرى سواء كانت عرفية تقليدية أو حداثية وطنية وقومية وغيرها.

مجاز[٦٤] (Allegory, Metaphor). وسوف نعود إلى هذا الموضوع في الجزء الثاني من هذا الكتاب حين نناقش المقدمات الفكرية للعلمنة، وهكذا نُظر إلى صراعات الآلهة على أنها صراعات قوى وقيمٍ، أو صراعات في نفس الإنسان مثلًا، وليست صراعاتٍ بين آلهةٍ حقيقيّة. قامت محاولات مبكّرة في الفكر الإنسانيّ لا لنقد الدين فحسب، بل أيضًا لمحاولة فهم الجانب الأسطوري فيه فهمًا عقلانيًّا. لكنّ التفسير المجازي الأكثر انتشارًا هو اعتبار

---

(٦٤) وجدنا من المناسب أن نعرّف بالمجاز والاستعارة في التراث العربي في هامشٍ إيضاحي لكي يكون واضحًا أن لهذه المصطلحات جذورًا عميقة في التراث العربي خارج خصوصية الاستخدام في سياق الشعر والأدب فقط. تتفق كتب التراث حول المعنى الواسع للمجاز، لكنّها تختلف حول تصنيفه وتفصيله، ويمكن القول إن المجاز كما يبيّن المؤيد بالله هو نقيض الضيق، والضيق قصر الكلام على حقيقته من غير خروجٍ عليها. انظر: يحيى بن حمزة المؤيد بالله، **الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، ٣ ج (بيروت: المكتبة العصرية، [٢٠٠٢])، ج ١، ص ١٠٤.

وحتى يلامس ابن الأثير والجرجاني، معنى المجاز فإنهما يقابلانه بالحقيقة، فيشير ابن الأثير إلى أن «الخروج من الحقيقة إلى المجاز اتساع للاستعمال» ليثبت أن «المجاز فرع عن الحقيقة، وأن الحقيقة هي الأصل، وإنما يعدل عن الأصل إلى الفرع لسبب اقتضاه». انظر: أبو الفتح ضياء الدين بن الأثير الكاتب، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لضياء الدين بن الأثير**، قدم له وحققه وعلق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ج ٢، ص ٥٨. ومن الواضح أن معنى الحقيقة هنا لغوي صرف، ويقترب من تطابق اللفظ مع المعنى، وهكذا أيضًا يُفرد الجرجاني فصْلًا كاملًا حول حدَّي الحقيقة والمجاز. انظر: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **كتاب أسرار البلاغة**، تعليق محمود محمد شاكر (جدة: دار المدني، ١٩٩١)، ص ٣٥٠.

وتُعَد الاستعارة حالةً خاصةً من حالات المجاز، فهي بحسب ابن حجة الحموي أخص من المجاز، ومعبّرة عن الذوق. انظر: تقي الدين أبو بكر بن علي بن حجة الحموي، **خزانة الأدب وغاية الأرب**، شرح عصام شعيتو، ٢ ج (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٣)، ج ١، ص ١٠٩. ويعرفها ابن المنقذ باستعارة «الشيء المحسوس للشيء المعقول» ولا يكون ذلك إلا لتعزيز المعنى إما بشرحه والإبانة عنه، بما لا يستطيع اللفظ المباشر توضيحه. انظر: اسامة ابن منقذ، **البديع في نقد الشعر**، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد؛ مراجعة إبراهيم مصطفى (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ص ٤١. وبحسب العسكري فإنه لولا «أن الاستعارة المصيبة تتضمّن ما لا تتضمنه الحقيقة، من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أوْلى منها استعمالًا». انظر: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الصناعتين**، تحقيق علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨)، ص ٢٦٨.

ونوع المجاز المستخدم هنا في تفسير الأساطير هو تجاوز للحقيقة، لزيادة الفائدة. والمقصود ليس الحقيقة، بمعنى مقارنة الكلّام بالواقع، بل حقيقة اللفظ. التفسير المجازي للأسطورة هو تجاوز لحقيقة اللفظ، بمعنى تجاوز المعنى الحرفي للألفاظ. وهو ليس تجاوزا لحقيقة المضمون، لأنّ المضمون هو «الكذب» أو غير المعقول الذي يحتاج إلى مجازٍ للبحث عن حقيقة ما له.

الآلهة كناية عن قوى الطبيعة، وأنها في الحقيقة مجاز قصصي عن قوى الكون. من هنا أيضًا تُستَمَدّ بعض تسميات الآلهة. ويبدو أن هذا التفسير العقلانيّ الآخر للأساطير على أنها كنايات عن المظاهر الطبيعيّة كان معروفًا في نظرة هيراقليط وكسينوفانس، وكذلك منذ القرن السادس قبل الميلاد عند تياجينوس الريجومي الذي اعتبر أن بوسايدون هو الماء، وأبولو النار، أما هيرا فهي كناية عن الهواء، والأرض يمثلها إيدونيوس[٦٥]. أما تياجينوس، فدافع عن الأسطورة باعتبارها تورية. ويسمّيها أفلاطون «المعنى المضمر» (Hupunoia). والصراع بين الآلهة هو صراع بين العناصر التي «اكتشفتها» الفلسفة لاحقًا وهي الجاف والرطب، والحارّ والبارد[٦٦]، كأننا في حالة أفلاطون أمام جذور النظرية الرمزية الاستعارية في تفسير الأسطورة.

تغيّرت الكنايات في التفسيرات المختلفة، لكنّ هذه النظريّة لم يخترعها فلاسفة التنوير، بينما تبنّاها المفكر المادي الإلحادي البارون دولباك (هولباخ) (Baron d'Holbach) (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) في كتابه الأكثر إحكامًا (**نظام الطبيعة** ـ ١٧٧٠). ودار نقاش طويل: هل الأسطورة استجابةٌ خياليّةٌ لقوى العالم الطبيعي؟ أم غطاء شعري موشّى لحكمة القدماء التي قد تحوي أسرارًا مثل مبادئ سحر الكيمياء وغيرها؟ نجد هنا تفسيرًا أسطوريًّا للأسطورة. وانتشر مثل هذا التفسيرات في عصر النهضة وحتى في بداية الحداثة عند من أحيوا التقاليد الهرمزيّة، ونجده في **المعجم الأسطوري الهرمزيّ** (١٧٨٧) عند أنطوان برنيتي[٦٧]. وسوف نعود لمناقشة هذا الموضوع في الجزء الثاني عند تناولنا فكر التنوير.

حين سيطرت رؤية التاريخ العبريّ على العالم باعتبارها محورًا للتاريخ العالميّ في الفكر الغربي، مال المؤرّخون المتأثّرون بـ «اليوهيميرية» إلى استنتاج أعمار بعض أبطال الأساطير والآلهة بموجب هذا التاريخ. ساهم نيوتن، مثل علماء آخرين، في تفضيل الأسطورة التوراتية العبريّة على

---

(٦٥) راثفين، ص ٢٦.

(٦٦) انظر: مارسيل ديتيان، **اختلاق الميثولوجيا**، ترجمة مصباح الصمد (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ١٧٨.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

الأساطير اليونانية، محاولًا أن يثبت أرجحيتها من منطلقات بروتستانتية كما يبدو. كان ذلك في كتابه **تصحيح تاريخ الممالك القديمة** من خلال التأريخ لأحداث الأساطير كأنها أحداث فعلية حصلت قبل أسطرتها وتأليه شخصياتها أو تقديسهم، وفي محاولة نيوتن إثبات أن الإغريق بالغوا في تقدير قِدم أساطيرهم. هنا نرى مدى إمكان وقوع الفكر العلميّ نفسه في الأسطرة، وكم كان من الممكن أن يكون عالم طبيعيّات مثل نيوتن متأثرًا بالفكر الدينيّ والأسطوري في الوقت ذاته. ولا حد لنقاشات المتخصصين الأوروبيين في بحث الميثولوجيا والمتأثرين بمواقف عصرهم وقضاياه، وإصرارهم على تأثير الهندوسيّة (باعتبارها جرمانية بالنسبة إلى أيديولوجيا القرن التاسع عشر) في الأساطير المصرية وأسبقيّتها عليها، والنقاشات التي دارت في القرن الثامن عشر في شأن كون الأساطير اليونانية مجرد تعديل وتزوير للتوراة. وهي التفسيرات البروتستانتية المنشأ التي جعلت ديونيسيوس نسخة عن شخصية موسى. وهي التفسيرات نفسها التي سخر منها فولتير في **قاموسه الفلسفي**. لكن لا شك أيضًا في أن كثيرًا من الأساطير جرى تناقلها من ثقافة إلى أخرى بأسماء أخرى وعُدّلت بموجب الثقافة والمكان، كما جرى تبادل بعض الأساطير البابلية والفارسية والمصرية واليونانية بين هذه الثقافات، وانتقل عدد منها كما أسلفنا إلى الديانات نفسها، بما فيها الديانات الكتابية التوحيدية لتتحول إلى قصص توراتية مكونة للتاريخ العالمي كما تعرفه الديانات.

اشتهر تفسير عالم اللغويات والثقافات الهندية (السنسكريتية وثقافة الفيدا بشكل خاص) ماكس مولر للأسطورة بصفتها نوعًا من خداع اللغة، وهو يسميها «مرض اللغة» (Language Disease). وأصل العطب هو في حاجة الناس إلى أفعال بشرية لوصف حركة الأجسام أو سكونها؛ فـ «الزمن يجري» و«السماء تجود بالأمطار» و«المطر يخصب الأرض» و«الربيع يحل، أو يأتي به هذا الكوكب، أو يرافق ذاك» و«الشمس تطلع». وهذه الأفعال كلها تؤدي في النهاية إلى «التشبيه». وهو قائم في اللغة بالضرورة. والأسطورة في نظره هي عملية تحويل الكلمات إلى موجودات، والآلهة هي عبارة عن شخصنة لأفكار. فزيوس ينزل للمطر أصلها السماء تمطر. إذ تعني زيوس السماء الساطعة. وكل ظاهرة طبيعية تفعل فعلًا إراديًا تتحوّل إلى شخص، وتظهر الشخصيات الأسطورية. كلمة مثل «دايوس» التي تحمل معنى الإشعاع والسطوع في الثقافة

الفيدية شُخصنت في «زيوس» ربّ آلهة الأولمب وفي «جوبتير» الروماني، وهو بموجب تحليله مؤلف من ديوس ـ باتر، أي ديوس الأب، وفي «ثيوس» الذي بقي يدل على الله في الديانة المسيحيّة في أوروبا اللاتينية. هكذا أيضًا شُخصنت كلمات كانت تدل على ظواهر طبيعية، من هنا استنتاجه المتأثر بالرومانسية الألمانية (وبمدارس فلسفية يونانية قديمة كما بينّا) أن الأساطير الفيدية القديمة في الهند هي في الأصل تعبيرات عن عبادة ظواهر الطبيعة.

اجتهد مولر (ربما بدوافع أيديولوجيّة) في فهم الثقافات الهندية القديمة باعتبارها سلفًا للجرمانية. لكنّه توصّل خلال ذلك إلى نتائج مهمة ومعارف موسوعية ربطت تاريخ العقائد بتاريخ اللغة. ومن مغالطات تصنيم الكلمات والتعابير وشخصنتها باعتبارها آلهة يمكننا أن نفهم الكثير عن أصنام الحياة المعاصرة أيضًا، وكيف يتبنى الناس مصطلحًا في وصف ظاهرة، ثم يمنحون المصطلح حياة قائمة بذاتها غير مرتبط بمعناه الأصلي بصفته اسمًا لمسمى مثلاً، بل بشخصنته وتحويل هذا المعنى المكتسَب من استخداماته واشتقاقاته إلى حياة قائمة بذاتها تؤثر في الكثيرين. من هذه كلمات نسي الناس تاريخها الأصلي وأصبحت كيانات قائمة بذاتها، وهم يتعاملون معها بنوع من التقديس حتى بعد أن فقدت العلاقة بما يفترض أن تدل عليه مثل الشعب، والطبقة، والمقاومة، والأمة، وحتى مفهوم الفرد والفردية في المجتمع الرأسمالي الحديث وغيرها. وربما نجد أساسًا في مثل هذا «المرض اللغوي» حتى في أساطير حديثة ومعاصرة (غير دينية) تدفع إلى سلوك من نوع مناشدة كيانات غير قائمة مثل «المجتمع الدولي» وفي التعامل مع «الرأي العام» مع علمنا أن الرأي خاص بحكم تعريفه، وأن الرأي العام هو تعبير وليس كيانًا قائمًا بذاته. ليس هذا هو الأمر ذاته، فمولر يتحدث عن كلمات لا عن تعابير في وصف ظواهر تحوّلت هي إلى ظواهر. لكننا نعتقد أن هذا المنهج مفيد في تحليل الظواهر ذات العلاقة بتصنيم[٦٨] التعابير والمصطلحات على كل حال. وميّز

---

(٦٨) اعتبر ماكس مولر الصنميّة أو التصنيم التعبيرَ البدائي عن الدين. واستخدم لهذا مصطلح Fetishism، وليس المقصود الأصنام بالمعنى الذي يتداعى إلى ذهن القارئ العربي، بمعنى الأصنام من حجارة، بل المقصود هو شخصنة التعابير والظواهر والعلاقات بحيث تحيا حياة خاصة بها كأن لها وعيًا وإرادة وبحيث يخضع لها الناس بعد أن كانوا أنتجوها. انظر: Mueller, pp. 52-126.

من اللافت هنا أن ماركس استخدم التعبير نفسه في وصف تشيُّؤ أو تصنيم العلاقات الإنسانية =

ماكس مولر بين الأسطورة والدين، إذ اعتبر الشعور الديني غير مرتبط بوجود كلمات تعبر عنه. يرى مولر مثلًا أن أصل الدين هو في روعة المجهول والانبهار من الكون والشمس، ومن الأبد واللانهاية حتى في حضارات لم تكن فيها لمثل هذه المعاني كلمات تعبر عنها بعد.

في عصر الفلسفة الأثينية، منح أفلاطونُ وأرسطو الأساطيرَ وظائفَ سياسيّةً وأخلاقيّةً، سواء في كونها تعكس صراعاتٍ سياسيّةً، أم في كونها تحضّ الناس على الخضوع للدولة مثلًا. لا شكّ في أنه يمكن بسهولةٍ ربط هذا النمط في توظيف الأسطورة بمحاولات قصّ منشأ وهميٍّ في السياسات الحديثة، مثل الأساطير العرقية التي تجعل أممًا وشعوبًا تتحدّر من نسل أبطالٍ أسطوريين شعبيين. الإفرنج نسبوا أنفسهم إلى فرانكوس الطروادي، كما أنّ الحكّام الإنكليز نسبوا أنفسهم إلى أوّل ملك إنكليزي (أسطوري طبعًا) هو الملك آرثر، وهي الأسطورة «التيودوريّة» التي اعتبرت وصول جيمس الأول للحكم بعد إليزابيث التي لم تنجب وريثًا عودةً لآرثر ملكًا. وهو بنفسه كما يبدو آمن بذلك، واعتبر نفسه حاكمًا بالحقّ الإلهيّ، الأمر الذي عجّل بنهايته. وطبعًا نعرف جميعًا أساطير تحدُّر العرب وأصولهم، ومحاولة بعض الحكام حتى يومنا أن يثبتوا تحدّرهم من سلالةٍ معيّنةٍ تعود إلى النبيّ مثلًا. هنا يصبح المؤرِّخ الرسمي للحكام واضعًا للأساطير(٦٩).

= في ظل الاقتصاد السلعي. وهما كتبا في الفترة نفسها تقريبًا. ما يدفعنا إلى القول إنه ليس مهمًا من تأثر بمن، لكن الفلاسفة والمفكرين مهما بدوا مبدعين في فكرهم، إنما هم جزء من سياق ثقافي تاريخيّ، وكثير مما يبدو من إبداعهم كان في الواقع رائجًا إلى حد ما في ثقافة عصرهم. ولا يجوز ان يُقرَأ المفكِّر وحده خارج سياقات عصره، بما فيها سياقات الثقافة وتاريخ الأفكار.

(٦٩) يمكننا هنا فصْل تشكُّل الأسطورة عن انتشارها. ولا شكّ في أن الملوك الذين روّجوا أسطورة تحدّرهم من آلهة كانوا يهدفون إلى تدعيم شرعيتهم. الأسطورة في هذه الحالة معدّة للعامة خصوصًا، ومن الواضح أن الملوك أنفسهم لم يؤمنوا بها. كان الشكل الأول للحكم بالحق الإلهيّ. وهو ترويج الاعتقاد بألوهية أو شبه-ألوهية الملك، وخصوصًا في حالات الإمبراطوريات التي تصعب فيها أصلًا رؤية الملك، ويُسمَع عنه من بعيدٍ، ويُحكَى عن قدراته، وتحكّمه بالمساحات الشاسعة كأنه إله.

كان خوف الملوك الرئيس - طبقًا لشبينوزا - هو من المواطنين أو من أعدائهم الداخليين =

وسوف نكتشف أن التديّن كان أحد الدوافع الرئيسة في فهم الخرافة، ولا سيما الموقف من تعدد الآلهة، والتشابه بين معتقدات المجتمعات الكلاسيكية القديمة، وتلك التي بدأ الأوربيون يكتشفونها في القارات الأخرى، والمجتمعات «المكتشفة حديثًا»، وذهول متنوّري القرن السابع والثامن عشر المتدينين تحديدًا من مظاهر الوحشية المثيرة للاشمئزاز في عادات الآلهة اليونانية من أكل ديميتر لحم بيلبوس مطبوخًا في وليمة دعا إليها طنطالوس، كما يأكل لحم ديونيزوس ويشوى، وقطع كرونوس أعضاء والده الجنسية في مشهد مرعب، وهو الذي يأكل أطفاله حال ولادتهم. إضافة إلى انتشار سِفاح الأقارب والقتل والاغتصاب والمكيدة والخداع وغيرها في سلوك الآلهة. كما أثارت الأسطورة فضول مفكّري القرن الثامن عشر لأنها تغلغلت في الحياة الثقافية والاجتماعيّة في الفن والنحت والأدب بصفتها حالات من التورية والاستعارة بشكل لا يمكن تجاهله، وقبل أن تنشأ أدوات التحليل النفسي في النقد الثقافي وقبل اكتشاف تعبير الأسطورة عن مخاوف وخيالات لاوعي الإنسان الدفينة.

اعتبر القرن الثامن عشر الأوروبي، من حيث هو عصر التنوير، الأساطيرَ نوعًا من تعبيرٍ عن مرحلة طفولة البشريّة. ونشأ في هذا القرن نتيجةً

= «لهذا السبب حاول الملوك الذين اغتصبوا السلطة أن يؤّمنوا شرعيّتهم بإقناع شعوبهم بأنهم من سلالة الآلهة الخالدة، وكانوا يعتقدون أنه لو عدّهم راعاياهم وجميع الناس آلهة لا بشرًا مثلهم فسيرضخون لإرادتهم ويخضعون لهم بسهولة. هكذا أقنع أغسطس الرومان بأنه سليل إنياس الذي كان يعتقده الناس أبًا لفينوس ويعدّونه من بين الآلهة. وكان يريد أن يعبده الناس ويقيموا له في المعابد صورةً مقدّسةً وكهنةً... وقد عظّم الناس الإسكندر بوصفه ابن جوبيتر، ويبدو أن ذلك لم يكن عن غرورٍ منه بل عن رغبةٍ في التحوّط، كما يدل على ذلك ردّه على هجوم هيرمولاوس عليه». انظر: باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٣٨٧. وهو الموقف نفسه والمنطلق نفسه الذي دعا أيضًا ملحدين مُعلَنين في القرن الثامن عشر مثل الفيلسوف الفرنسي دو لا ميتري (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) (Julien Offray de La Mettrie) لقبول وجود المؤسسة الدينية ملحقةً بالدولة أو إحدى أدواتها في الحفاظ على النظام. وما دام ملك قوي أو مستبد عادل يفعل ذلك، فلا بأس أن تكون للدين وظيفة مثل هذه في العلاقة مع العامة وللحفاظ على المدنية من الانهيار. وسوف نعود في الجزء الثاني من هذا الكتاب لبحث موقف تنوير القرن الثامن عشر من مسألة الدين عبر تحليله الخرافة والديانات القديمة، وذلك في محاولتنا فهمَ المقدمات النظرية للعلمانية؛ ونكتفي هنا ببعض الملاحظات.

للعمل التجميعي لرحّالة النهضة، والآباء اليسوعيين في أميركا، إمكان دراسة الأساطير، بل ودراسة الدور الدينيّ للأساطير اليونانية، ودراسة العلاقة التي ما زالت قائمةً بين الأساطير والتديّن في البلدان التي ما زال «توحّشها» معاصرًا. كان هؤلاء بمثابة أنثروبولوجيّي ما قبل نشوء الأنثروبولوجيا بمعناها التخصصيّ، وتابع باحثو القرن التاسع عشر العمل عبر دراسات اللغات والعائلات اللغويّة والنصوص التي انتشرت انتشارًا هائلًا في المرحلة الاستعماريّة. وربطوا بين الـ «أعراق» واللغات، وصاغوا خرافة الخصائص السيكولوجية ـ القومية للُّغات. رُبط ذلك كله بمباحث أنثروبولوجيا القرن التاسع عشر التي كانت تعني دراسة المجتمعات الأوروبيّة المتقدمة للمجتمعات «البدائيّة»، قبل أن تتحرّر الأنثروبولوجيا الثقافية في القرن العشرين من هذه المعياريّة (أو للدقة، تدّعي التحرر في حالات وتحاول أن تتحرّر في حالات أخرى). وكما أسلفنا، تعامل فرويد مع الأسطورة في القرن التاسع عشر على أنها تعبير عن طبقاتٍ نفسيّةٍ مكبوتةٍ أو مبكرةٍ تراكمت في اللاوعي الجماعي، وعبّرت عنها الأساطير، كأن مرحلة إنتاج الأساطير هي مرحلة طفولة البشريّة. لكنّ المظهر الأسطوري للعالم الموجود حتى في أحدث الديانات ليس بنظر فرويد سوى ما تمظْهر وتصوّر في العالم الخارجي من مكنونات اللاوعي البشري.

كان شعار هذا الجهد الفكري البحثي، بغضّ النظر عن دقّتِه، هو إيجاد نواة الحقيقة في الخيالي، والعادي في غير العادي، بحيث يمكن تناوله وتداوله وشرحه وتفسيره، وهذا يعني نزع السحر عن عالم الأساطير المسحورة. فعل ذلك تنويريّون ومفكّرون مسيحيون. وما فعله هؤلاء بغض النظر عن الدقة في نزع السحر عن الأسطورة ما لبث أن تحوّل إلى نزع السحر عن الدين، وعن التوراة ذاتها لاحقًا من جانب الربوبيين (Deists) والتنويريين الإنكليز والأوروبيين، باستخدام الأدوات نفسها في فهم قصص التوراة على أنها تاريخ بشري عادي يمكن تفسيره، والعجائب الإلهية على أنها ظواهر طبيعية لم تكن مفهومة للناس، كل هذا مقدمة لنقد قصص الدين نفسه أساطير في النهاية[٧٠].

(٧٠) Manuel, pp. 124-125.

غالبًا ما يعتبر العلمانيون الدين مجموعة أساطير، تمامًا كما يعتبر المؤمنون رواياتِ الديانات الأخرى وسرديّاتِها أباطيلَ وأساطير. لكنّ الدين لا يقتصر على الأسطورة، ولا يحتلّ القَصص الدينيّ الأسطوري الحيّز نفسه الذي احتلّه عند المتديّن في الماضي، ولا يُستخدم للوظيفة نفسها. وحتى لو لم يعترف المتديّنون، وأصرّوا على حرفيّة القصص المروية في نصوصهم وموروثهم كأنها رواية تاريخيّة، فإنهم غالبًا ما يستخدمونها لغرض التربية، وزرع العبر في النفوس، أو لغرضٍ طقسيّ. وحتى الجيل المؤسس فعل ذلك، فاستخدم القصص الدينية مجازًا أخلاقيًا. فعل السيد المسيح ذلك في قصص وأمثلة رواها خلال مواعظه، مثل قصة الابن الضال، وقصة الرجل الغني الذي دعا الناس إلى مأدبة. وفي بعض الحالات فسّر بولس الرسول ما اعتُبر حقائق دينية تفسيرًا مجازيًا، وهو تفسير لا يتنكّر لحقيقة وقوعها؛ فسّر قصّة إنجاب ابراهيم ابنين، واحدًا من أمَةٍ والآخر من امرأةٍ حرَةٍ تفسيرًا مجازيًّا أخلاقيًّا، بحيث جعل من هذا رمزًا للولادة بالجسد، والثاني رمزًا للولادة بعهد الله لإبراهيم. فمثّلت هاجر في نظرِهِ أورشليم الدنيويّة المستعبَدة للدنيا هي وبنوها، في حين تمثّل سارة وإسحق أورشليم السماوية. وهو تفسير مسيحيّ ينبذ الجسد ويعتبره عبدًا[٧١]. وتنتشر في تفسيرات التوراة الأولى (بيروشيم) بشكل مطرد التفسيرات الأخلاقية للقصص التوراتية. وتنتشر كذلك في التلمود وتضاف لها حكايات وأساطير أخرى.

للأسطورة دائمًا بنية حكايةٍ أو سرديّةٍ يجري تناقلها بصيغٍ وإضافاتٍ واختلافاتٍ وتعديلاتٍ، لكن مع الحفاظ على بنيتها الأصلية التي يوثّقها النصّ الدينيّ أحيانًا، وتتحوّل إلى جزءٍ من العقيدة. وقد تكون حكايةً لمرّةٍ واحدةٍ حصلت في زمانٍ سحيقٍ غير محدّدٍ (خارج الزمان) كما في أسطورة الخلق، وغيرها، وقد تتجدّد أو لا تتجدّد.

في عصرنا لا يتكرّر التفسير الأسطوري للظواهر يوميًا. بل يُعتبر حكايةً قيلت وانتهت، ويمكن الإيمان أو عدم الإيمان بها. وهذا يغير من طبيعة العلاقة مع الجانب الأسطوري في الدين عند المتديّن. أما في الماضي فغالبًا

(٧١) **الكتاب المقدس**، «رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية،» الأصحاح ٤، الآيات ٢٢ ـ ٣١.

ما أدّت الأسطورة دورًا في تفسير ما يجري ويتكرّر؛ إذ كانت تفسّر يوميًا تناوب الليل والنهار، أو الشتاء والربيع والفصول عمومًا. وهي تشمل دائمًا قصدًا ما، غايةً ما وراء الظواهر التي تسرد حكايتها. وهذا ما يتجسّد في الحكاية، مثل سبب خلق الظاهرة، أو القصد من ورائها. والطقس (الدينيّ أو ما صار يُعتبر غير دينيّ) غالبًا ما يكون إعادة إنتاج البداية، أو **عود أبدي** كما سمّاه إلياد في كتابه الذي يحمل هذا العنوان. لكن هل هو تعبير عن حنينٍ دائمٍ إلى البدايات وللأصول كما يقول إلياد؟ هذه مسألة خلافيّة.

إن التشابه بين الأسطورة وحكايات الأطفال التي تحكي قصصًا مثلًا عن لماذا أصبح للنمر جلد مرقّطًا؟ أو لماذا عوقب البعير بجعل سنام على ظهره؟ جعل بعض الباحثين على ما يبدو يعتبرون الأسطورة حكاياتٍ تفسيريةً لمنشأ الظواهر في الطفولة البشريّة. وهو ما ينزع عن الأسطورة الروحانيّة، والمعنى الذي تعبّر عنه بشكل متكرر كلما نشأت الظاهرة واستعيدت الأسطورة سواء بسطوع الشمس أو بفيضان النهر.

فسّرها الأنثروبولوجي الاسكتلندي الشهير جيمس فريزر (١٨٥٤ ـ ١٩٤١) في كتابه **الغصن الذهبي** (١٨٩٠) على أنها تفسيرات مغلوطة عن حياة الإنسان وعن العالم الخارجي، مشدّدًا على كلمة «مغلوطة». امتدّ هذا التقليد حتى **معجم أكسفورد** (١٩٧٠) الذي اعتبر الأسطورة «محاولةً متبصرةً وخياليّةً لتفسير الظواهر الحقيقية أو المفترضة التي تثير فضول واضع الأسطورة». في حين عارضه مالينوفسكي الذي اعتبر أنّ الأسطورة بيان عملي على الإيمان البدائيّ، والحكمة الأخلاقيّة.

من أطرف حالات الحكاية التفسيريّة هذه محاولاتُ «علميّة» حديثة نسبيًا من ناحية استقلالها المنهجي لتفسير أصل الأسطورة بواسطة حكاية. وتشتدّ هنا الحاجة إلى إعادة قراءة مؤلّفات كبار مفسّري الطوطمية مثل جيمس فريزر أو عند سيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) في كتابه **الطوطم والتابو**؛ إذ فسّرها **الأول** بأنها حالة خوفٍ واحتماءٍ بحيوانٍ؛ وفسّرها **الثاني** بأنها حالة هستيريا جماعيةٍ بعد قتل الأب الأوّل. وإذا ما انتبهنا إلى هذه النقطة في الوظيفة التفسيريّة للحكاية بأنها قصة منشأ الظاهرة، ومعناها الأصليّ ومقصدها، فسوف نجد أنفسنا أمام مفكّرِيْن يفسّران نشوء الأسطورة

بحكايةٍ أصل ومنشأٍ هي في حدّ ذاتها أسطورة. فُسّرت الأسطورة هنا بعد الجهد باستخدام أسطورة. تنتشر هذه الظاهرة كأنها وسيلة إيضَاح في العلوم الاجتماعيّة. لنأخذ مثلًا نظريّة «العقد الاجتماعيّ»، ورواياتها مثل حكايةٍ عند توماس هوبس (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)، فلا بأس بها وسيلة إيضَاحٍ لنظريّة مهمّةٍ. نحن نعتقد أن هذا مجرّد أسلوب في عرض النظريّة عند هوبس، للتفكير بالتحول من الحالة الطبيعية التي تُحكَم بالحرب والخوف من الموت إلى الحالة المدنيّة التعاقديّة (تحكمها الدولة أو «اللفيثان» بعد تنازل الناس عن حقوق الحالة الطبيعية للدولة)، فتبدو مراحل الاستنباط النظري كأنها مراحل زمنية تاريخيّة. وقد اعتبرها بعض قراء هوبس كذلك فعلًا، وربما افترض هوبس أو لوك أو روسو أو غيرهم وجود حالات طبيعية تاريخيّة فعلًا. في هذه الحالة تقترب بنية النظريّة والتفسير من أن تكون حكاية، أي نجد أنفسنا أمام أسطورة تفسيرية. ونخشى ألا تكون الحكاية في حالة فرويد مجرّد وسيلة إيضَاح؛ إذ لتجنب فكرة الأسطورة عنده ينكر أن قيام الأبناء بالتحالف لقتل الأب في **الطوطم والتابو** هو حادثة في زمن غابر، لكنّه يؤكد أنها حوادث تكررت عددًا لا يحصى من المرات لآلاف السنين.

المرجّح أن التفسير هنا يحاول أن يعبّر بشكلٍ تصويري عن توافق بنى تطور الواقع مع بنى تطور النفس الإنسانيّة. كأن النموذج الذي يطرحه فريزر في التطور من السحر والأسطورة في القول بوجود الروح في كلّ شيء، إلى المرحلة الثانية المتلخّصة بالدين والتديّن، ثم المرحلة الثالثة، وهي العلم، هو نموذج نظري لتفسير بنية ما زالت قائمة في الوعي، وهو في الوقت ذاته متوافق مع التطور التاريخيّ. وهو تقسيم يشبه تقسيم أوغست كونت. في المقابل، نجد مراحل النضوج النفسيّ في **الطوطم والتابو** عند فرويد من النرجسيّة في الطفولة، إلى التعلّق بأحد الوالدين في الصبا، إلى النضج والواقعيّة الخارجيّة. وحالات التديّن، أو العودة إلى الأسطورة هي نوع من العصاب الجماعيّ الناجم عن بقاءٍ قهريّ في هذه المراحل.

إن البحث عن الوحدة والتوافق بين النظري والتاريخيّ إلى درجة أن يعرض التحقيب التاريخيّ مراحل الاستدلال النظري هو من بقايا تأثير الأسطورة في الفكر الإنساني. وهو من تأثير تطبيق النظرية التطورية (سواء

الهيغلية في الفلسفة أو الداروينية في الطبيعة) تطبيقًا مباشرًا في فهم «ما يميز الظواهر» كأنه هو جوهر المفهوم. الحقيقة أن التاريخ يُبحَثُ ويُقرَأ، وتُستَقرَأ وقائعه الجزئية وصولًا إلى استنتاجات، وقد تُستنتج منه مقولات عامة... أما النظرية فتستدل من مقولات عامة على مقولات عامة، وتفحص صحتها في ضوء الوقائع العملية والتجربة، كما تؤكدها أو تفند قدرتها التفسيرية قراءة التاريخ.

والاعتقاد أن التجلّي الأول للظاهرة هو جوهر المفهوم الذي يميّزها، هو من أهم فرضيات المغالطة أعلاه. وهذا ما يدفع علماء الاجتماع والتاريخ من أوروبا القرن التاسع عشر إلى اعتبار التجليات الأولى للدين هي جوهر الدين. أما خطؤهم الثاني فيكمن في الاعتقاد أن البحث في تديّن سكان أستراليا أو أميركا الأصليين المعاصرين لهم في القرن التاسع عشر، وبناء على تقارير الرحالة وغيرهم هو بحث في الأشكال الأولى للتدين. وإلى هذين الخطأين يستند أمثال فريزر ودوركهايم وفرويد وسبنسر وتيلور، وكلّ من بنى نظرياته على تفسير طقوس ما افترضه دينًا لدى السكان الأصليين في المستعمرات، بما في ذلك اعتبار الطوطمية دينًا. لكن على الرغم من الفرضيات غير المثبتة التي استندوا إليها، ساهمت بحوثهم واستنتاجاتهم في فهم الظاهرة الدينية.

الأسطورة (الدينية طبعًا) هي مكوّن من مكوّنات الدين. وخلافًا لما يبدو للوهلة الأولى هي في حالتها، أو وظيفتها هذه، ليست مجرّد خيالٍ أدبيّ مما أورثتنا إيّاه حضارة الأساطير اليونانية عبر الشعر الملحميّ[٧٢]؛ إذ لم تنشأ الأسطورة في الشعر وحده بل في التجربة الإنسانية لوحدة المقدّس والدنيوي، ومن خلال التواصل مع المقدّس. لكنّها مناسبة لنؤكد من جديد العلاقة الوثيقة في المصدر بين الحسّ الجماليّ وحسّ المقدّس، كما تتجسّد في العلاقة بين الفنّ والأدب والأسطورة.

---

(٧٢) الأساطير اليونانية، للمناسبة، ليست حالة أنموذجية من الأساطير ووظيفتها وبنيتها كما تجلب عادة في الفكر الأوروبي كأنها النموذج الأفضل للتعبير عن الأسطورة. انظر: Geoffrey Stephen Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Sather Classical Lectures; v. 40 (Cambridge, [Eng.]: University Press; Berkeley: University of California Press, 1970).

يمثل هذا الكاتب في كتابه المهم هذه الأطروحة على طول الكتاب.

ساد بين المفكرين والباحثين في الأسطورة في القرن التاسع عشر، أن ما يميّز الأسطورة من الحكاية الخياليّة على أنواعها (الدنيويّة (Tale)، والبطولية منها (Legend)) هو أنها تروي حكاية الآلهة. كما اعتبرها كل من رودولف أوتو (Rudolf Otto) (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧) وإرنست كاسيرر (Ernst Cassirer) ظاهرةً تمتدّ إلى حافّة الدين الحقيقيّ[٧٣]. وأكّد مالينوفسكي وهو من أهم الأنثروبولوجيين الباحثين في الميثولوجيا في بداية القرن العشرين هذا التصنيف بين أساطير إلهيّة الطابع، وأخرى أقلّ منزلةً من خلال مراقبته حياة سكان جزر غينيا الجديدة.

لا يوجد دين «بدائيّ» أو «متطوّر» من دون أسطورة أو أساطير تروي منشأ الأشياء، وتشرح بذلك معناها؛ فهي «تفسّر» للناس كيف وصلوا إلى تقسيمات الدين القائمة بين خير وشر، ومن أين أتت الخطيئة، وما الهدف من خلق الإنسان، وطبعًا وأوّلًا كيف وجد الكون، و«لماذا؟». والازدواجية القائمة في الأسطورة بين الدنيويّ الماديّ والروحانيّ الماورائيّ المتجاوز، بين الحلال والحرام، بين الخوْف والانجذاب، بين الرهْبة والخشوع للمقدّس بخوفٍ والمحبّة، قائمة في الدين أيضًا.

وفي الديانات الطبيعيّة القديمة تختلط الميثولوجيا بالواقع بشكلٍ طبيعيٍّ ولا تقتحمه اقتحامًا. من هنا فإنّنا نضفي عليها لفظ «دين»، كأنها تتلاءم مع الدين باعتباره مصطلحًا، ونتعامل معها على هذا الأساس، وأحيانًا من دون أن تتوافر في هذه الثقافات حتى المفردة لوصف ما نعنيه بلفظة «دين». وينقسم الباحثون إلى قطبين في كلّ منهما ثنائيّة غير مبرّرة. بعضهم يعزو إلى كلّ طقسٍ وشعيرةٍ وحركةٍ واحتفالٍ ورقصٍ لا يفهمه عند الشعوب الأخرى لفظ «دينٍ» مبديًا استغرابه في الوقت ذاته من هذا الدين الذي اكتشفه. وهو في الواقع قد اخترعه لتوّه، أو أنّه بنى متخيّلًا عنه. وآخرون ينفون صفة الدّين والتديّن عن كلّ ممارسةٍ للقداسة لا تتضمن تواصلًا مع آلهةٍ.

---

(٧٣) Ernst Cassirer: *The Philosophy of Symbolic Forms*, Translated by Ralph Manheim; Pref. and Introd. by Charles W. Hendel, 4 vols. (New Haven: Yale University Press, 1953), vol. 2: *Mythical Thought*, p. 15, and *An Essay on Man; an Introduction to the Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale university press; London: H. Milford; Oxford university press, 1944), p. 87.

الميثولوجيا هي الأقرب إلى التجاوب مع بعض حاجات الإنسان الأوليّة الإنسانيّة للدين. ونقصد حاجات مثل تجاوز الرعب الإنسانيّ من عالمٍ أصمّ خالٍ من مبدأ يفسّره، ومن ظواهر لا يفْقه معناها، للتغلب على برود عالمٍ «غير مبالٍ» بما يعتمل في نفس الإنسان، ولتجاوز الخوْف من الموت وانعدام المعنى. وكلها حاجات تجيب عنها بدايةً الأبعاد الميثولوجّية التي ترْسب في الديانات والمؤسّسات والعقائد. وتمنح وظيفة الأسطورة التفسيريّة عزاءً لمعنى الموت، أو لمعنى الكوارث والمصائب الأخرى التي تحلّ بالإنسان. وتبقى للأسطورة «كوزموجينية» واجتماعيّة هي وظائفها الرئيسة التي ترسب في المجتمعات.

غالبًا ما انضمّ العلمانيون العرب الأوائل إلى التفسير الأسطوري للدين، منسجمين في ذلك مع الفكر الأوروبيّ الحديث، وخاصّةً في ما يتعلق بتاريخ الأديان[٧٤] كأن الديانات مكمّلٌ للأساطير. هذا بالنسبة إلى الأسطورة. لكن كما أن الأساطير ليست دياناتٍ بالضرورة، فمنها ما يروي حكايات الآلهة، ومنها ما يروي حكايات ظواهر بشريّة قد تؤدي الآلهة دورًا ثانويًا في بعضها، كذلك فإنّ الدين يحوي حكاياتٍ أسطوريّة، ورؤى ميثولوجية للكون، لكنّه ليس مجرّد أسطورة؛ فالظاهرة الدينيّة القائمة بذاتها في عصرنا، والتي تستحق كلمة «دين» ليست «حكايةً» أو «أسطورة».

بصفتها مجالًا محددًا، تشمل ظاهرة الدين متعبّدًا وعبادةً ومعبودًا في مكانٍ مقدّس وزمان مقدّس مفصول عن المكان والزمان العاديين، كما تشمل وسائل للتقرب من المقدّس على درجاتٍ متفاوتةٍ من التنظيم، ومؤسّسة دينيّة، ورجال دينٍ ونصٍّ. . . (هذا كله بنسبٍ متفاوتةٍ في الأديان المختلفة، وفي مراحل تطورها المختلفة). وجرى الانتقال إلى الدين بصفته

---

(٧٤) شبلي الشميل: **تعريب لشرح بوخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان** (الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٤)، ص (ح - ط)، و**مجموعة شبلي شميل**، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٠)، ص ١٤، واقتباس عند: عزيز العظمة، **العلْمانيّة من منظور مختلف**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٨)، ص ١٤٧.

وقد تأثر بتفسير نشوء الدّين بأنه حالة من طلب الإنسان للإيمان، واعتبار دوافعه مزيجًا من الخوْف والجهل بأسباب الظواهر الطبيعيّة ونواميس الطبيعة كلّ من إسماعيل مظهر وسلامة موسى بشكلٍ خاص.

عقيدة ومؤسّسة، أي كما نفهمه في الديانات التوحيدية، بعدما حصل في وعي الناس فصْل بين المادة والروح، ما يجعل الأسطورة أحد مركّبات العقيدة لا تفسيرًا للظواهر. ويحتاج الإطار العقيديّ المتكامل إلى مؤسّساتٍ وسيطةٍ بين الإنسان والله، وبين الإنسان والنص، وبين «العوام» و«الفقهاء» في بعض المذاهب الإسلاميّة، كما هو الأمر في المذهب الشيعيّ الجعفريّ (الاثني عشريّ) الذي يوجب على «العوام» تقليد أحد الفقهاء ـ المراجع في شؤون ضبط سلوكه الدنيويّ بمعايير الدين، أو تنظيم الممارسة المنظوميّة للدين في مذاهب. هكذا فإن المؤسّسات الوسيطة تعمل في داخل الدين نفسه، لا بين الإنسان والله فحسب.

وحالما يتمأسس الدينيّ في النظام الاجتماعيّ القائم، وتنشأ المؤسّسة والعقيدة والشعائر، يصبح من الصعب تتبع الخيط الواصل بين الوظيفة الأصليّة للدين في الإجابة عن حاجات الفرد، وواقع الدين الاجتماعيّ السياسيّ الممأسَس، علاوة على الوظيفة الأصلية للأساطير التي تتضمنها العقيدة. يصبح من الصعب على المؤمن في مراحل متأخّرةٍ استعادة حتى ذلك الخيط الواصل بين إيمانه والتعاليم الأصلية الدينيّة والحكمية السامية لمؤسّس الدين نفسه الذي يؤمن به، فما بالنا باستعادة الأصل في تعاليم الديانات الغابرة، أو ما انتقل منها من أساطير؟! إذ لا تنبع عقائد المؤسّسة الدينيّة وشعائرها وسياستها مباشرةً من وظيفة الدين الأصليّة، ولا حتى من تعاليم النبيّ (تكليف ذاتيّ)، أو الرسول (تكليف إلهيّ) مؤسّس هذا الدين المحدّد نفسه. وهي إذا ما نبعت من هذه التعاليم، فإن ذلك يحصل في سياق عمليّة بناءٍ، وفي ظلّ وظائف المؤسّسة، وطبيعة النظام الاجتماعيّ، والفئات الاجتماعيّة التي تبنّت هذا الدين بصفته حالة الفرق بين المسيح وبطرس الرسول الذي أرسى المسيح كنيسته عليه، أي على صخرته، كما تعتقد الكنيسة الكاثوليكية، وكذلك بين الأخير وبولس الرسول، ثم بينهما وبين مؤسّسة الكنيسة لاحقًا، أو بين المسيح والمسيحيّة عمومًا، أو بين النبيّ محمد والخلافة وما تبعها من دول ومؤسسات.

يجري هذا كلّه في مرحلةٍ من مراحل تطور آليات السيطرة القائمة في المجتمع. وهي الآليات التي يجري تبنّيها في التعامل مع أتباع هذا الدين لا

بصفتهم مؤمنين وأعضاء متساوين في جماعة، بل بصفتهم جمهورًا أو شعبًا أو رعيّة. كما أن تولّدها المفترض هذا من التعاليم الأصليّة، يحصل في مرحلةٍ من مراحل التفاعل الثقافيّ مع الحضارات المختلفة، والتأثّر بتاريخ الديانات الأخرى، ومؤسّساتها الدينيّة.

أما بقايا الأسطورة في التديّن الشعبيّ فتمثّل بالأساس تقاليد، كما تمثّل قدْرًا من الإيمان بالقوى فوق الطبيعيّة ذات التأثير في مجرى الحياة عمومًا، وحياة البشر خصوصًا، وقدْرًا من الإيمان بقوى وكائناتٍ روحيّةٍ في الطبيعة ذاتها، أو كائناتٍ متخيّلةٍ؛ جن وأشباح وغيرها، ومتخيّلات عن كائناتٍ سحريّةٍ غير مرئيّة. وما السحر إلا مجموعة شعائر (أو ما تبقى منها) تهدف إلى التأثير في هذه القوى الروحيّة أو غير المرئيّة والسيطرة عليها لتجنب شرها، أو لتسخيرها في خدمة فردٍ أو جماعة.

ثالثًا: عن السحر والدين

في أن السحر يتعامل مع عناصر خفية مثل الأرواح وغيرها للتأثير في الظواهر. وفي أن السحر يخلط بين تداعي الافكار وترابط الأسباب، ويحاول التأثير في الظواهر بواسطة تداعي الأفكار عبر آلية المشابهة. في أن السحر يشترك مع العلم في الغاية ولذلك يتناقض معه. وفي أنه علم زائف. وفي أن المقدّس لا يخضع لسببية عمياء ولا يتأثر بالسحر في الديانات التي تعتبر الآلهة كيانًا عاقلًا. في أن السحر يتعامل مع مسائل حياتية محددة أما الدين فيتعامل مع قضايا وجودية كبرى. وفي أن الديانات تتضمن عناصر سحرية هي رواسب من ديانات سابقة. وفي أن الدين لا يتناقض مع العلم بقدر ما يتخلص من عناصر السحر القائمة فيه.

يبدو من حيث المبدأ، في ما يتعلق باستخدام علاقةٍ بين أفعال الإنسان والتأثير في الطبيعة، أن لا فرق بين هدف السحر وهدف العلم(٧٥). يسعى السحر نحو الهدف هذا بواسطة شعائر تتضمّن أحيانًا محاكاةً رمزيةً لما

(٧٥) ليست مصادفة أن يلتقي السحر والعلم في محاولة تفكيك ألغاز الطبيعة في نمط تفكير مَن روّجوا للتفكير العلمي من أمثال جوردانو برونو، والجمعيات الهرمزية على أنواعها، والروزن كرويتسيين (أتباع الصليب الوردي) وغيرهم ممن سوف نتطرق إليهم في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

يجب أن تفعله الطبيعة: أن تمطر، أو أن تهدأ، أو أن تغضب، أو أن تتسبّب بموت شخصٍ أو جماعةٍ، بحيث يصل الفعل السحري إلى حدّ التأثير في المصائر «بالضرورة» إذا ما أُتقِنَ الإجراء السحريّ وخطواته. وإذا ما فشلت العمليّة يمكن التحجّج دائمًا بأن العمليّة لم تتقَن، أو أن الخطأ في الفاعل ونيّاته، وغضب القوى الخفيّة عليه. بهذا المعنى، لا يمكن دحض العلاقة بين السحر ونتائجه المزعومة أو إثباتها، إلا إذا جرى التخلص من فكرة السحر ذاتها، والغيب الذي يتضمّنه، لأن أسبابًا خفية أخرى تُجلب لتبرير «فشل» الفعل السحري كما تجلب لتفسير «نجاحه». من حيث الشكل، فإن السحر هو تقنية للتأثير في العالم بواسطة أدواتٍ ماديّةٍ مساعدةٍ، وفي بعض الحالات تمثل هذه الأدوات بشكلٍ جنينيّ إرهاصات العلم التجريبيّ من ناحية اختبار التقانات، لكن مع مزجٍ بالأسطورة. وكانت الكيمياء نموذجًا سحريًا كاملًا لهذه العلاقة بين السحر والتحويل.

لكن علينا أن نميّز بين تاريخ العلوم الفعلي وتاريخها السابق، فالشامانية وطرد الأرواح جزءٌ من التاريخ السابق على التحليل النفسيّ، وليست جزءًا من تاريخه بما هو آليات انتقلت إلى الاعتماد على نموذج نظري قابل للدحض والإثبات. والساحر قد يكون في بعض الحالات جزءًا من التاريخ السابق للعلم التجريبي. ويمكننا أن ندرسه في فهم الغايات الإنسانية والدوافع والرؤى التي قادت إلى العلم التجريبي. لكننا لا نتّبع طرقه ومنهجيّاته في عمليّة التحليل تلك. وفي أي حال، إن هذه من ميّزات الإنسان بصفته نوعًا بيولوجيًا، فهو يتميّز من الكائنات الأخرى في كونه يمتلك الخيال إلى جانب الذاكرة، بينما تلك الكائنات قد تمتلك قدرة التذكّر، لكنّها لا تمتلك قدرات الخيال. وقد يتقاطع الخيال العلمي مع خيال الساحر في الكثير من الحالات.

التقنية في السحر تكرار، وناجمة عن التكرار أيضًا. هذا صحيح، لكن كي تستخدم التقنية يجب أن يتوافر نوع من القداسة (أو الحرمة) في المستخدِم، إنها الكاريزما عند فيبر. من يمتلك الكاريزما المطلوبة لاستخدام الوسائل الملائمة للتأثير في الدنيا ومصائر الناس، أو في الأرواح التي تمور خلف الظواهر، أو في الآلهة هو شخص يمتلك قوى رهيبة ويحقّق النتائج

المطلوبة بناء على قدرته على التأثير. والمشكلة التي تواجه الدين بعدما يتمأسس مع الكاريزما السحرية أن السحر يتضمن افتراضًا أنه ليس قويًّا فقط، بل هو أقوى من الله لأنه يملك القدرة على التأثير في الله[٧٦]. السلوك الديني هو عبادة الله، أما السلوك السحري (عبر رواسبه في الدين حتى بعد تطوّر العقيدة) فهو التأثير في الله، أو استخدام وسائل لإلزامه. ووسائله لا تُعَدُّ صلاةً بل معادلاتٍ سحريةٍ. وهذا أساس التدين الشعبي والطقوس والشعائر والرقص والقرابين. أصلها جميعًا ليس في العبادة، بل في محاولة التأثير في الأرواح التي تتحكّم في الظواهر. كانت قوة الساحر تقاس بقدرته على إلزام الأرواح الخيّرة أو الشريرة، ولاحقًا الآلهة، على القيام بشيء بفعل معادلات لا يمكنها أن تتحرر من تأثيرها. من هنا محاولات عقلنة[٧٧] السحر في معادلات وتقنيات. وتتسرب هذه العقلنة إلى الدين على شكل «تضرع» غايته أن تؤثر الصلاة في الله، ويتضمن التضرع استسلامًا، وقبولاً بالخضوع لله، بل على شكل «صفقات» تتجسّد في تأدية الصلاة وتقديم قرابين وغيرها في مقابل خدمات من الآلهة. هنا تبدأ الآلهة بالتحرر من الخضوع لسلطة الكاريزما الإنسانية وتصبح هي المسيطرة التي تزداد قدرة، ويبدأ الدين بالتميّز من السحر.

في حالة اليهوديّة، يبدأ التحرر التدريجي من السحر عبر عقد نوع من «المعاهدات» والاتفاقيات مع الله. وليست مصادفة أن تُسمّى العلاقة مع الله بالعهد. ويسمّي المسيحيون التوراة «العهد القديم»، أما الإنجيل فيُسمّى «العهد الجديد». ويكاد لا يخلو دين من شروط توضع على الإنسان (تسمى عبادة (Cult)، أو ديانة) في مقابل رعاية الله الجماعةَ بالعون في الحرب أو غيرها من الملمات، ورعاية الإنسان الفرد في حالات أخرى بالخلاص

(٧٦) Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlass*, Gesamtausgabe/Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden; Bd. 22, 5 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr; P. Siebeck, 1999-2010), Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, herausgegeben von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier, pp. 157-161, and *Economy and Society*, vol. 1, pp. 422-424.

(٧٧) العقلنة عند فيبر هي أي محاولة لوضع التفكير في منظومة تحدّد لذاتها أهدافًا ووسائل وتعتقد أن هذه تقود إلى تلك، بغض النظر عمّا إذا كان هذا صحيحًا أم لا من حيث مضمونه، العقلانية والعقلنة شكلية فهي نوع من تنظيم الأفكار وتخطيط بما يتجاوز الانفعال العاطفي أو العفوية أو غيرها.

ومغفرة الخطايا، وغير ذلك. ومع تطور الدين تتطوّر العبادة إلى طقوس وشعائر منظّمة ويبدأ عنصر الإيمان باحتلال المرتبة المركزية، كما تتحوّل الشعائر إلى عادة ملتزمة مواصفات دقيقة. والتكرار في حالة العبادات لا يعني التأثير في الله سحريًّا بواسطة التمسّك بمعادلة وتقنية دقيقة، بقدر ما يعني أن المقدّس ثابت لا يتحوّل وكذلك العلاقة به[٧٨].

كي يعبد الناس الله في هذا النمط من العقيدة يجب أن يُظهر قوته، أَكان ذلك في تحقيق خير لهم، أو في إخافتهم، ووظيفة النبي ثم رجل الدين أن يقنع الناس بهذه القوة، وأن يذكرهم بها حين يميلون إلى نسيانها في زمن الرخاء، أو الكفر بها حين تحل بهم مصيبة. وحين لا يقتنعون تخلو المعابد من المصلّين. وفي الماضي كان الساحر يعرّض نفسه للموت قتلًا جراء الفشل في إقناع الناس بسبب فشل سحره. أما الكاهن فلا يتعرّض لهذا حين «يفشل» في إثبات قوة الله، وتبقى المؤسسة الدينية قائمة تحافظ على الدين مع جمهور المؤمنين الملتزمين حتى حين يتخلى الآخرون.

رافق السحرُ تطوّر الدياناتِ وتغلغل في نصوصها، ويظهر حتى في «سِفر الخروج» في منافسة سحَرة فرعون مع سحَرة هارون أخي موسى الذي فعل فِعله، من تحويل العصا إلى أفعى، وحتى نزول اللعنات على المصريين، بعد حركاتٍ تحاكي ما يراد أن يحصل، مثل نثْر الرماد تصويرًا لنشر المرض أو غيره.

غالبًا ما يتخذ انفصال السحر عن الدين شكل انفصال الكهانة عن السحرة، وانفصال الآلهة كذوات عاقلة سامية عن الجن أو الأرواح أو الشياطين[٧٩] التي يخاطبها الساحر ويتعامل معها. وليست مصادفة أن يتحوّل

---

(٧٨) هذا لا يمنع المؤمن من الخروج عليها في الملمّات وغيرها من الحالات الاستثنائيّة كي يصلّي أو يخاطب الله وحده لسبب من الأسباب، لكنّه استثناء لا يحلّ محلّ الشعائر عند المتلزِم دينيًّا. وهو يستقل عن الشعائر ويحلّ محلّها في حالات الصوفيّة المتطرّفة، أو في حالة معاكسة هي التديّن الفردي غير الصوفي، وغير الملتزم أي شعائر في المجتمعات الحديثة.

(٧٩) المقصود هنا هو Demons وليس Devil، فالأخير يظهر إلهًا للشر والخطيئة وممثلًا للموت عكس الحياة، وفاعلًا في العذاب الأبدي عكس الجنة في الديانات التوحيدية بشكل خاص، ويتبدّى فيها بأشكال مختلفة في المراحل المختلفة.

هذا كله إلى تهمة من زاوية نظر الدين الممأسس. تنتظم الكهانة عادة في نظام ومعارف عقدية تتميز من السحر والشعوذة، وتتميّز أيضًا من كاريزما الساحر وكاريزما النبي[٨٠]. وتطوير أي ميتافيزيقا عقيدية ونظام أخلاقي مرتبط بها، يتطلّب في النهاية كهّانًا متخصّصين في هذه «المهنة» (وغالبًا متفرّغين أيضًا)؛ فالكهانة مقارنة بالسحرة والأنبياء هي مثل البيروقراطية الممأسسة في الدول مقارنة بالقادة في زمن الثورات. لا تنبع قوتها من قوة جاذبية (حتى في حالة توفّرها) أو كاريزما، بل من إدارة اليومي والعادي، ومن المؤسسة ذاتها. والكهانة هي بيروقراطية المقدّس، أو هي في رأينا تدبير للمقدّس بصفته عاديًا.

عندما ينفصْل السِحر عن الدين، يتوقف الدين عن مخاطبة قوى طبيعية والأرواح التي تحرّكها، ويبقى من الدين مخاطبة قوى غير طبيعيّةٍ أو إلهيّةٍ فقط وهي موجودة خارج العلاقات السببيّة. وبالطبْع فإن السحر غالبًا ما ينتقل تدريجًا إلى خارج الدين، ولا سيما أن الكاريزما تجمع النبي إلى الساحر. وفي بعض الديانات كما أسلفنا يتبارى الأنبياء مع السحرة حرفيًّا لغرض الإثبات أن النبوة ليست أقل قوة من السحر، بل تتفوق عليه، وأن إله النبي أقوى من أرواح السحرة أو آلهة الكهان الآخرين (كما في حالتي تنافس موسى مع سحرة الفرعون وتنافس إيليا مع كهنة البعل)، لكن النزعة العامة هي انتقال السحر إلى مجالاتٍ خارج الدين الرسميّ المؤسّسيّ على الأقل. ويبقى متعايشًا مع العقائد نفسها في التديّن الشعبيّ حين لا تكفي وساطة الكهانة مع المقدّس ويبحث المتدين عن تأثير مباشر فيه لتلبية حاجته، حتى لو أدت إلى الاستعانة بمقدّسات قديمة ما قبل الدين الذي يعتنقه حاليًا، وحتى لو أدى ذلك إلى الاستعانة بمقدّسات الآخرين وأوليائهم وحتى رجال دينهم، وهذا الإيمان وهذا التكافل في سد الحاجات هو من أسس التسامح في التدين الشعبي التقليدي.

مشكلة السحر مع آلهة الدين الذي يطوّر عقيدة أن في مركزه آلهة هي كيانات عاقلة وتتمتع بإرادة خلافًا للأرواح التي يتعامل معها الساحر؛

---

(٨٠) Weber, *Economy and Society*, pp. 425-426.

فالآلهة قد تستجيب وقد لا تستجيب، أما الأرواح فلا بد أن تستجيب إذا استخدمت التقنية الصحيحة. والسحر يمكّن الساحر من السيطرة عليها (مثل سيطرة العلم على قوى الطبيعة غير الواعية). ويتطور الإيمان بإرادة الكائن الإلهي العاقل حتى تصل في الديانات إلى المطلق الذي يقصي أي إمكانية للتأثير فيه.

قلنا إن السحر والعلم يقومان بالوظيفة نفسها[٨١] و«يخاطبان» القوى نفسها، لذلك يتناقضان. إنهما يتناقضان لأن بينهما ما هو مشترك؛ فمنهجهما متناقض تمامًا مع أن غاياتهما متشابهة. أما الدين فيمكنه التعايش مع العلم إذا ما تخلّص من عناصر السحر القائمة فيه، لأنّه يخاطب قوى خارج نطاق فعل العلم، خارج الدنيا. قد يتعايش العلم مع الدين، لكنّه يجد صعوبة أكبر في قبول السحر. من هنا، يتناقض العلم مع الدين في مجال العلم في حالتين: **الأولى** حين يستخدم الدين الأسطورة لولوج مجال العلم، وهو تفسير الظواهر (ولا سيما الطبيعية)، و**الثاني** حين يحتفظ الدين بعناصر من السحر، أي من الإيمان بفاعلية السحر بصفته تقنيات تؤثّر في هذه الظواهر عبر التأثير في الأرواح.

الحقيقة أن الفقيه الإسلامي ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م/ ٦٦١ ـ ٧٤٤هـ) أدرك ضرورة التمييز بين السحر والدين في إطار رفضه اعتبار الدين مجرد تدبير لما ينفع الناس في الدنيا. هو يعترض على اعتبار السحر والدين من «جنس واحد»، ويفرِّق بينهما بكل وضوح عبر فكرة المحبة والخضوع الإرادي لله وحده. لكنه يناقش تمييز الدين من السحر في إطار تمييز الدين من مجرد تدبير دنيوي لمصالح الناس ضد موقف الفلاسفة الذين يجعلون من الدين مجرد «فقه مصالح» إذا صح التعبير. وهو يدخل السحر في إطار ما قد ينفع أو يضر الناس في الدنيا، لذلك ليس لديه منه موقف عام شامل، بل يميز بين ما ينفع وما يضر منه مثلما يميز بين بقية الشؤون الدنيوية. إنه يتعامل معه بشكل أداتي، وهو بالتالي يؤسس مبكرًا بذكاء

---

(٨١) هنا ميز دراز بين «السحر الأبيض» وهو أقرب إلى العلم، و«السحر الأسود» وهو أقرب إلى الدين. انظر: دراز، **الدين**، ص ٤٥ ـ ٤٦.

وفطنة للعلاقة بين السحر والعلم، وللفرق بين السحر والدين: «والمتفلسفة الصابئة تجْعَل ذَلِك جِنْسًا لما بعثت بِهِ الرُّسُل من الْآيَات ويجعلون مُوسَى والسحرة وَالَّذين عارضوه من جنس وَاحِد، وَهَؤُلَاء كَمَا قَالَ تَعَالَى فيهم وَلَقَد علمُوا لمن اشْتَرَاهُ مَاله فِي الْآخِرَة من خلاق هم مقرون بِأَن مَنْفَعَة ذَلِك لَا تكون فِي الْآخِرَة وَإِنَّمَا يرجون منفعَته فِي الدُّنْيَا (...) قَالَ الله تَعَالَى ﴿**وَلَو أنهم آمنُوا وَاتَّقوا لمثوبة من عِنْد الله خير لَو كَانُوا يعلمُونَ**﴾[٨٢] وَلِهَذَا كَانَ مَا نهي عَنهُ من هَذَا الْجِنْس إِنَّمَا هُوَ لكَون الضَّرَر فِيهِ أغلب من الْمَنْفَعَة فَأَما مَا ينفع النَّاس فَلم ينْه الله عَنهُ، وَلِهَذَا لما عرض على النَّبِي الرقى قَالَ من اسْتَطَاعَ أَن ينفع أَخَاهُ فَلْيفْعَل وَقَالَ لَا بَأْس بالرقى مَا لم يكن فِيهِ شرك. وَذكر البُخَارِيّ فِي **صَحِيحه** فِي اسْتِخْرَاج السحر عَن قَتَادَة قَالَ قلت لسَعِيد بن الْمسيب رجل بِهِ طب أَو يُؤْخَذ عَن امْرَأَته أيحلّ عَنهُ أَو ينشر قَالَ لَا بَأْس بِهِ إِنَّمَا يُرِيدُونَ الْإِصْلَاح فَأَما مَا ينفع النَّاس فَلم ينْه عَنهُ»[٨٣].

أجرى جيمس فريزر (١٨٥٤ ـ ١٩٤١) أوّل تحليلٍ علميّ وفكريٍّ يستحق الذكر للعلاقة بين السحر والدين في كتابه الشهير **الغصن الذهبي** (١٨٩٠)، وذلك بناءً على معلوماتٍ جمعها عن سكان أستراليا الأصليين الذين اعتُبروا في ثقافة عصره العلميّة الشاهد الحيّ على المجتمعات البدائيّة. لكنّ موقفه في أن السحر ليس دينًا أثار نقاشًا واسعًا[٨٤]؛ إذ جمع فريزر وإدوارد تيلور معلوماتٍ وصنّفاها، واعتمدا على مقارناتٍ من خارج السياق. ويعتبر جمع المواد وتصنيفها اللذين قاما بهما خارج السياق التاريخيّ إجراء غير علميّ بمقاييس عصرنا، لكنهما استخدما ما كان متاحًا لهما من معلومات.

(٨٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٠٣.

(٨٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **جامع الرسائل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ٢ ج (الرياض: دار العطاء، ٢٠٠١)، ص ٢٣٥.

(٨٤) لم يكن عادل العوّا دقيقًا في تحديده أن فريزر رأى في السحر شكلًا أوليّا للدين. انظر مقدمته لكتاب: إلياده، **المقدس والعادي**، ص ١٠. فهو على نقيض موقف فريزر الذي أثار نقاشًا بين الأنثروبولوجيين لهذا السبب تحديدًا، رأى أن السحر يشكلّ قطبًا مغايرًا للدين في الثلاثيّة: السحر والعلم والدّين، وأنه في تعامله مع الكون أقرب إلى مقاربة العلم للكون منها إلى مقاربة الدّين له.

وما يهمنا هو التحليل الفكريّ الذي قاما به مسنودًا بالأدلة. ويشبّه هذا التحليل السحرَ بنوع من «العلم الزائف» (Pseudo-Science). وانقسم الباحثون في هذا الشأن، وخصوصًا أن السحر كي يؤثّر بشكلٍ غير مادي في الأشياء، إنما يؤثّر فيها لا بمخاطبة آلهةٍ عاقلةٍ قد تستجيب وقد لا تستجيب له (كما يفترض الدين)، بل بالتفاعل مع مجالٍ قدسيٍّ يتخلّل الأشياء، مثلما يتخيّل تلامذة العلوم في عصرنا مفهوم الطاقة كي يتمكنوا من تصوّره.

العلم الزائف هنا يخلط ما بين قداعي الأفكار عند الفاعل البشري مع العلاقات السببيّة في الطبيعية. ويفترض أنّ استنتاج فكرةٍ من فكرةٍ هو مثل تسبّب ظاهرةٍ ماديّةٍ بظاهرةٍ ماديّةٍ أخرى. وهو مغالطةٌ قد نجدها على مرّ العصور حتى في العصر الحديث في الخطاب التضليليّ الديماغوجيّ، أو في خطاب التمني الرغبوي. وكلاهما قائم في الوعي الإنسانيّ. وفي حالات أخرى يفترض السحر أن تسلسل الأفعال الإنسانيّة، والإيماءات التي تحاكي الطبيعة، يؤثّر فيها تأثير الشبيه في الشبيه. وهو في أي حالٍ أمرٌ ينتشر في الوعي اليوميّ في العصور التي تخلصت فيها المجتمعات من السحر بصفته وسيلة للتأثير في شروط حياتها المادية.

بهذا المعنى فإن السحر هو علم زائف فعلًا خلافًا للدين والأسطورة. المشكلة هي في وجود بقايا سحرية في العقيدة والممارسة الدينية، وأنّ التخلّص منها يخلّص الدين من التناقض مع الفكر والممارسة العلميين. لكن المؤمنين من حَمَلة الدين العيني لا يتخلّصون منها لهذا السبب، بل بسبب اعتبارها من بقايا الديانات السابقة.

الإشكال أن هذه الفكرة التي تصل خلالها القوى غير المرئيّة والروحيّة بين الذات والموضوع، بين الإنسان وبقية البشر، وبين فعل الساحر وموضوع سحره مع فكرة الـ «مانا»، التي يمكن اعتبارها (نظريًا وليس بالضرورة تاريخيًّا) الفكرة الدينيّة الأولى، تفترض وجود مجالٍ كاملٍ غير عاديّ، وغير محسوسٍ. و«المانا» التي نقلها الباحثون من الثقافة «البولينيزيّة» تعني تلك الطاقة (أو اللامادة) السارية في الأشياء جميعًا، وهي بالتالي تمكّن هذه الأشياء من التفاعل والتسبّب بتأثير وتأثّرٍ في ما بينها، من هنا إمكانية السحر، فهو يقوم على الاعتقاد أن ثمة مادة يؤثّر السحر فيها؛ وهي

مادة روحيّة، شفّافة، أو قوّة كامنةً يؤثّر فيها الساحر بسحره. من هنا نجد حالاتٍ كثيرةً لا ينفصل فيها السحر عن الديانات البدائيّة، كما في حالة الكاهن الشامان في ديانات شمال آسيا مثلًا (يمكن اعتباره أول مطبّب نفسي في تاريخ علم النفس بموجب ما قلناه أعلاه عن العلاقة بين السحر والدين). والشعائر شبه السحريّة في المعابد في عصرنا هي بمجملها بقايا ما كان يؤلّف دياناتٍ قديمةً. وهذه آثارها والدليل على وجودها. وإذا ما افترضنا كما فعل تيلور أن أصل الديانات هي الإيمان بوجود أرواح (ومنها عبادة أرواح الموتى)، وبأن هنالك أرواحًا ساكنة في محيط البشر (وعلى هذا يطلق تسمية الأحيائيّة[٨٥] (Animism)) وأن الطريق إلى مخاطبتها، والتأثير فيها هو السحر، فهذا يوصل إلى نتيجةٍ بأن السحر ربّما كان طقسًا دينيًا في الماضي. ومن هنا معارضة الديانات الحالية الكبرى له. ولا يعود ذلك لاعتباره غير دينيّ، بل لأنّه يذكّر بتلك الديانات، لأن الدين التوحيدي الكتابي يعتبره من بقايا الديانات التي تخاطب أرواحا وقوى غير الله.

هذا الفعل السحري في مخاطبة الأرواح، الذي يفترض وجود مثل هذه الأرواح والإيمان بها جعل عالم الاجتماع مارسيل ماوس (Marcel Mauss) (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠) يعتبر السحر من أشكال الدين البدائيّة؛ إذ رأى أن السحر والدين يؤمنان بالمقدّس والمانا، وأن السحر والعلم يقتربان من حيث البنية والهدف. وكتب مالينوفسكي مستنتجًا من مراقباته الأنثروبولوجية في جزر توبرياند في مالينيزيا عام ١٩٢٢ أن السحر يتعامل مع مسائل حياتيّةٍ محدّدةٍ، في حين أن الدين يتعلق بقضايا كيانيّةٍ وجوديةٍ مثل الحياة والموت والوجود والعدم والمصير وغيرها. لكنّه كتب أيضًا أن السحر يصوغ التفاؤل

---

(٨٥) في كتابه **الله**، الصادر عام ١٩٤٧، يترجمها عباس محمود العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤) «استحيائية» أو «ملكة الاستحياء». انظر: العقاد، **الله جل جلاله**، ص ٩. لكننا فضلنا استخدام مصطلح الأحيائيّة لأنها تقوم عمليًا بإحياء الظواهر المادية أو التعامل معها بصفتها ظواهر حية، والأرواحيّة برأينا هي ترجمة أخرى أدق لأنها تمنحها روحًا تفسر بواسطتها حركتها وفعلها بدلًا من الأسباب والعلل. لفظ anima التي منها أيضًا Animation وAnimism وغيرها، والتي استخدمنا مصطلح «أحيائية» لترجمتها تعني في الأصل «نَفَس» بالإنكليزية (Breath) و«نَفْس» بالعربيّة من المصدر والمجال الدلالي ذاته، لأنه ما يمنح الحياة للنفس، وما يمنح الحياة للكائنات الحية (Animals). ومن هنا فإن أحيائيّة تصح بدلًا من أن نستخدم كلمات مشتقة من نفس مثل «نفوسيّة» أو «نَفَسيّة».

في شعائر، أو بصيغة الفعل: إن السحرَ يُشَعِّرُ التفاؤل[٨٦]، كما أنه يحوّله إلى سلوكٍ، أو إلى قضيّةٍ في منظورات المدرسة السلوكيّة، والتفاؤل قضية وجودية. ولا وجود لدينٍ يتعامل مع القضايا الوجوديّة وحدها، ولا يوجد سحرٌ لا يستندُ إلى تصوّرٍ ما للعالم يجعلُ السحرَ فاعلًا فيه.

أما مؤسّس الأنثروبولوجيا البنيوية كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨ - ٢٠٠٩)، فرأى أن السحر والدين يستدعي أحدهما الآخر، لأنّ الدين بنظره «تطبيع للفعل الإنسانيّ» كما لو كان الفعل البشريّ جزءًا محدِّدا أو فاعلًا في أحداث الطبيعة، أما السحر فهو «أنْسنة لقوانين الطبيعة»، أي تصوّرها أفعالًا لكائن عاقلٍ[٨٧]. لذلك أصرّ شتراوس على أن أي منهما ليست له أولويّةٌ على الآخر، وأنّ الحضارة الغربيّة تفرض على ديانات الآخرين تعبير السحر الذي يجب أن يتخلى علم الأنثروبولوجيا عنه عند دراسة الثقافات الأخرى. وكان ليفي شتراوس من أبرز من حرّروا الأنثروبولوجيا من قيمها المعياريّة، وعزّزوا الأنثروبولوجيا الثقافية التي تنظر إلى اختلاف تطور الحضارات في ضوء مفهوم الاختلاف لا في ضوء مفهوم التفاوت العرقيّ واللغويّ والمعرفيّ الذي ميّز ولادة الأنثروبولوجيا بصفتها «علمًا استعماريًا» في القرن التاسع عشر. وكان فيه الكشّافة الاستعماريون يتملّكون الجزر التي يكتشفونها بواسطة إطلاق أسماء قديسين عليها على غرار ما فعله كريستوف كولومبوس (Christophorus Columbus) (١٤٥١ - ١٥٠٦) على طريقة الساحر باستخدام القوة الخالقة للاسم أو اللغة في السيْطرة على العالم. هكذا يستعاد في الفعل الاستعماريّ الأكثر حداثةً تقليد التملك الأسطوريّ السحريّ للعالم لكن بإهاب الحداثة[٨٨].

عند الحديث عن بقايا السحر في الديانات، لا بأس من العودة إلى فكرة (المناولة) المسيحيّة في الطقس الإفخاريستيّ، أو تناول الخبز المقدّس

---

(٨٦) Malinowski, *Magic, Science and Religion,* p. 70.

(٨٧) Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Nature of Human Society Series (Chicago: University of Chicago Press, [1966]), p. 221.

(٨٨) عمومًا، تثبت الممارسات الإنسانية في الحداثة أن الأسطورة والتديّن أو التديّن البديل أمور تخترق جميع أفعالنا الحديثة وما بعدها. نزعت الحداثة السحر عن العالم، وجعلته ذاتيّ المرجع، لكنّها لم تستطع نزع الانسحار من كيانيّة الإنسان.

والخمر من يد الكاهن بعد القدّاس، فهي ترمز لجسد المسيح ودمه. وهي بدورها تضرب في التراث الأسطوري التموزي (الدموزي) المتوسطيّ القديم، الذي هو منبع الرموز الافتدائيّة الكليّة، حيث لحم تموز هو الخبز، ودمه هو النبيذ؛ فتموز هو المسيح، لكن تموز ينبعث في دورة الطبيعة، بينما ينبعث المسيح في دورة الروح. كما أن الطقس الإفخاريستي المقدّس نفسه ينطوي على استعادة دور الساحر القديم ما قبل العلم التجريبيّ عبر الاشتراك معه بطريقة تحويل الماديّ إلى روحيّ.

ساد اعتقاد في القرون الوسطى المبكرة أن الخبز والخمر يتحولانّ فعلاً إلى جسد المسيح ودمه بعد تناولهما، وقد تحوّلت إلى عقيدةٍ فعليّةٍ رسّمها مجمع لاتيران الرابع عام ١٢١٥، وأعيد تأكيدها في مجمع ترينت عام ١٥٥١. وكانت هذه من أهم قضايا النقاش اللاهوتي في البروتستانتية وفي الفكر الأنسني، إلى درجة الاحتراب في شأن السؤال التالي: هل فعلاً يُتذوَّت جسد المسيح ودمه؟ أم أن الطقس رمزي فقط؟

هنا لا نجد محرر محاكاةً لقصّةٍ دينيّةٍ، ولحدثٍ دينيّ مقدّس في الزمان، بل ممارسةً سحريةً له. لذلك اخترق الطقس السحريّ الكنيسة المنافية للسحر والمناهضة له بـ «صيد الساحرات» وقتل من يشتبه بأنه يمارس السحر.

يصح هنا مفهوم «العوْد» في تاريخ التجربة البشريّة ومفاهيمها وخبراتها، كما تتأكّد لازمنيّة التجارب الأسطوريّة والدينيّة والسحريّة، وهذه كلها تخاطب قابلية هاجعة في الإنسان[٨٩]. كانت طقوس التطهير وما زالت قائمةً في كثير من الديانات. ونقصد طقوس طرد الأرواح الشريرة من المنزل عند الانتقال من زمنٍ إلى زمنٍ (قبل الأعياد مثلًا)، أو عند الانتقال من مكانٍ إلى مكانٍ مقدّس... وكلّها ذات طابع سحري. المهم أن السحر غير الدين، لكنّه قائمٌ في الدين ويتقاطع معه. وهو قائمٌ في الحياة غير الدينيّة ويتقاطع معها. قد يتعامل السحر بوعي مع قوى مقدّسةٍ، وقد يتعامل مع

---

(٨٩) هذا ما يفسّر فكرة الفيلسوف جورج لوكاش (١٨٨٥ ـ ١٩٧١) حين تحدّث عن «البطل الإشكاليّ» في ضوء تطور الرواية الكلاسيكيّة بوصفه الباحث عن المثال الخلقيّ الأعلى في عالمٍ رأسماليٍّ شيطانيّ يغرّبه وينفيه، لكنه سرعان ما يسقط ويُحبط. البطل الإشكاليّ يحاول أن يستعيد الجوهر المفقود في وحدة الإنسان مع الكون التي مثّلها زمان الأسطورة.

قوى روحيّةٍ، ليست مقدّسةً بالضرورة، أو مع ظواهر الطبيعة مباشرةً.

يصعب الفصل إذًا في كثير من الحالات بين السحر والطقس الديني من الناحية الشكلية المحض. لكن الفصل مسألة لاهوتية متعلقة بالعقيدة. وهي أيضًا مسألة شعورية متعلّقة بتغيّر طريقة تعامل المؤمنين في عصرٍ من العصور مع الطقس الديني، ولا سيما في إطار ما يمكن تسميته «التديّن الشعبي»؛ فالطقس الديني نفسه قد يعتبره المتديّن وسيلة للتأثير في قوى روحية عبر المخاطَب في هذا الطقس، وقد يتعامل معه المتديّن بصفته تضرّعًا عباديًا لله، أو يتعامل معه باعتباره منوالًا ضروريًا لإعادة إنتاج الحياة الدينية. لكن من المؤكد أن تعامل المتديّن المؤمن عمومًا مع موضوع التضرع والعبادة هو علاقة خشوع وتواضع. وهذه لا تميّز بالضرورة علاقة الساحر مع القوى الروحية التي يرغب في مساعدتها، أو تسخيرها لفعل ما، أو السيطرة عليها أو اتقاء شرها.

في حال تعامل السحر الواعي مع المقدّس، فإن الفرق بين الدين والسحر، هو مثل الفرق بين بعديْن للظاهرة الواحدة نفسها؛ فالدين يتعلّق أساسًا بالخضوع للمقدّس المتجاوز وعبادته، أما السحر فيتعلق بإخضاعه. وهو لا يشمل العبادة دائمًا، بل قد يشمل العكس تمامًا، مثل «التآمر» مع قوى روحيّةٍ على قوى غيبيّة أخرى للعْنها وإضعافها، لكنّه قد يتقاطع مع عبادة المقدّس، فترْسب منه عناصر في الديانات.

يمكن بسهولةٍ متابعة استخداماتٍ سحريّةٍ بارزةٍ للنصوص المقدّسة في معالجة المرضى، أو في مباركة البشر. حتى إنّ نصًّا دينيًّا مناقضًا لمثل هذه الممارسات مثل النصّ القرآني، قد يُستخدم في بعض العادات الشعبيّة في التلاوة والنفث على وجه المريض، أو في كتابة آياتٍ، ونقع الورقة في الماء ثم شربها. ولا يخصّ ذلك الإسلام بل يميّز المسيحيّة أيضًا في مظاهر مثل التبرك بذخائر القديسين وبـ «الصليب الحيّ»، وبمياه نهر الأردن؛ إذ ليس هناك من دينٍ من دون ذخائر وكائناتٍ مؤسطرة أو أسطوريّة يتم التبرك بها. هذا كله من أنواع التعامل السحري العاميّة مع العالم بواسطة نصوصٍ دينيّةٍ بشكلٍ مبتكرٍ شعبيًا بتبْيئتها في مجتمعاتٍ عرفت السحر والعرّافين، وورثتهم في ثقافاتها وآمنت بقدراتهم. هكذا أيضًا تُتلى صلوات معيّنة في

المسيحيّة واليهوديّة، وآيات قرآنية في مناسباتٍ محدّدةٍ لإبعاد شرٍّ ما أو لاتقاء حسدٍ أو لمواجهة كربٍ أو نازلةٍ أو خطرٍ مفاجئٍ أو لدفع ضررٍ وغيرها من الممارسات التي لا تهدف إلى التعّبد بقدر ما تُستخدم في خدمة حاجاتٍ إنسانيّة بعينها. ويكشف ذلك عن ديناميّة التديّن بوصفها ديناميّةً أصليّةً أو كيانيّةً في تجربة الإنسان.

وبينما يؤكّد الدين الحاجة البشريّة للعبادة والجانب الفرائضيّ فيها باعتبارها هدفًا قائمًا بذاته في هذا العالم، مقابل هدفه الخلاصيّ القائم في حياةٍ أخرى، فإنّ السحر يعتبرها نوعًا من معالجة الأرواح والتأثير فيها من أجل غاياتٍ بشريّة آنيةٍ ودنيويّة. كأن السحرَ علمٌ بدائيٌ يخاطب قوانين قائمةً في الطبيعة، والفرق أن هذه القوانين روحانيةٌ غير طبيعيّةٍ. وبما أنها قوى روحية، يمكنها أن تكون بالتأكيد غير عقلانيّةٍ ومزاجيّةٍ، وبالتالي لا يمكن توقع تصرّفاتها. ويفترض أن تنصاع الظواهر لهذه «السببيّة» السحرية كما في العلم. لكن إذا لم تنصع لها فيمكن دائمًا تفسير عدم خضوعها للسحر، أو عدم إمكان التنبؤ بسلوكها بواسطة حكايةٍ، على العكس من مفهوم القانون في العلم الحديث.

وبما أن السحرَ هو أيضًا شِبْهُ علمٍ بدائي يتشارك مع العلم في محاولة تسخير قوى طبيعية والسيطرة عليها، فهو مثل العلم لا يتضّمن عناصر أخلاقيّة معياريةً. من هنا، كي تبقى من الدين قيمته العقديّة التي تعتبر الآلهة واعيةً، وبالتالي غير خاضعةٍ لسببيّةٍ، ولكي تبقى قيمته الأخلاقيّة، لا بدّ من تجريده قدْر الإمكان من عناصر السحر القائمة فيه. ينطبق ذلك على العقلانيّة، فكي تشتغل العقلانية، أي لا تكون فاعلة ومؤثرة، لا بدّ من تعقيل العالم، أي تحريره وتحرير العقل من السحر وأيضًا من الاعتقاديّة[٩٠] (ولا يمكن تحرير الدين من الاعتقادية).

يستخدم السحر من الدين ليس قوى المقدّس التي يعرفها الساحر

(٩٠) عندما يحرر المنهج العلمي المثابر العقلانيّة من الاعتقاديّة فلا يلبث أن يرى نفسه مضطرًا إلى التحرّر من الاعتقادية العقلانية ذاتها، فيتحرّر من العقائد العقلانية المغلقة ويتحوّل إلى العقلانيّة المفتوحة على تعدد الخطابات في التعامل مع العالم، بما فيها الانفتاح حتى على الأسطورة وغيرها كمواضيع للبحث تحمل دلالات ومعان. وأيضًا لغرض الاستفادة منها في فهم الإنسان، وحدوسًا عن العالم ذاته.

فحسب، ويمكنه التعامل معها «بشكلٍ عادي»، بل قد يستخدم السحر قوى دنسة أيضًا. ذلك هو المشترك بين المقدّس والمدنّس، وهو الفرق بينهما أيضا. فهما محرّمين وغير عاديّين بدرجاتٍ مختلفةٍ. والساحر البدائيّ يستخدم عادةً حاجيّاتٍ، أو مواد تقنيّة أوليّة، يتفق عادة على أنها دنسة مثل الشَعْر واللعاب والدم، وأرجل حيواناتٍ محنّطةٍ، ولعناتٍ وتعابير غير معتادةٍ، وغير عاديّةٍ وأدواتٍ من أشياء منبوذةٍ لكي يؤثّر بواسطتها في الأرواح. إنها أشياء تحمل رجسًا بنظر المتدين في السياق التاريخي نفسه. كما قد يستخدم الصراخ والرقص والنطق بكلمات غير مفهومة من عالم الجن والأشباح والأرواح الشريرة.

لا نبالغ إذا قلنا إن عملية العلمنة التي سوف نعالجها بتعمق أكثر في الجزء الثاني من هذا الكتاب قد نزعت السحر من العالم في حالة عقلنته وتحويل قوانينه إلى مرجعية في التأثير فيه، لكنّ هذه العملية مسّت الديانات ذاتها التي بات كثير من متدينيها يأنفون من الطقوس ذات الطابع السحري ومن الرؤية الميثولوجية للعالم ويركزون إلى ما هو أساسي في الدين، أي على البعد الإيماني والروحي.

ما زال موقف التديّن الشعبيّ ذي الجانب الروحي والعملي أحيانًا من الدين قائمًا، وما زالت الرغبة في استخدام الإيمان للتأثير في المصائر الخاصّة على الأقل قائمًا في النذور والأحجبة، وحتى في الصلاة والتضرع. وهو ما يؤكّد أن من الصعب فصْل السحر عن الدين بمبضع جرّاحٍ في حالة المؤمنين في سياق مستوى معطى الوعي. وبرأينا فإن المسألة لا تكمن في الخلاف على كون السحر دينًا أم لا؛ فهذا النقاش ناجم عن تعريفاتٍ ثابتةٍ لظواهر لم تكن دائمًا منفصل بعضها عن بعض. ليس السحر دينًا بمعنى فهمنا للدين منذ أن شكلّ الدين ظاهرةً منفصْلةً. والسحر هو دين فقط من زاوية أن السحر والدين والأسطورة هي أبعاد شكَّلت في يومٍ من الأيام ثقافةً واحدةً وموحّدةً لرؤية العالم، إنها ثقافة بمعناها الواسع، أيٍ بصفتها نمطًا من السعي في الدنيا. والأمر مرتبط بأنماط الوعي السائدة والمعارف المنتشرة في أوساط المتديّنين في المجتمعات المختلفة.

هذه الأنماط متشكّلة تاريخيًّا، وليست منطبعة قبْليًّا في سجيّة الإنسان؛

فالسلوك الإنساني ثقافي دومًا بالمعنى الأنثروبولوجي الموسع للثقافة، بما في ذلك اعتبارها ترميزات للجوانب الماديّة والاجتماعيّة (بما فيها الثقافية بمعناها الضيق). وهكذا فبينما كان ماركس يؤسّس التمييز بين البنية التحتيّة والبنية الفوقيّة، كانت الأنثروبولوجيا الثقافية تجمع بين البنيتين في المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة كـ «كلٍ مركّبٍ»، محرّرة الأنثروبولوجيا من ميراثها المتغطرس الاستعماري والمعرفيّ والمعياريّ للاختلاف بين الثقافات، وفاتحةً لها على دراسة المجتمعات الحديثة. فهل هناك مجتمع حديث ليست له حياته الأنثروبولوجيّة؟ وهل هناك حياة أنثروبولوجيّة مستقلة عن الدين وميراث الأسطورة؟

إن انفصال الظواهر وتفاعلها في ما بينها بصفتها عناصر متمايزةٍ قد تتفاعل بمعنى إخضاع أحدها للآخر أو بتشكيل ظواهر مستقلّةٍ متناقضةٍ، هو الذي يوهمنا أن هذا الفرق كان دائمًا قائمًا. والحقيقة أن العلاقة بينها لم تكن تطابقًا ولا كانت انفصالًا، بل كانت جميعًا عناصر في رؤية الإنسان نفسه للعالم، وللسعي فيه.

ليس السحر والأسطورة مرحلتين في تاريخ البشريّة يستبدلهما الدين، ويحلّ في مكانهما كما رأى فريزر، وليس الدين مرحلةً في تطوُّر البشريّة تستبدله الفلسفة ثم يحلّ محلّهما العلم التجريبي، كما رأى كونت مثلًا، بل هما أبعاد قائمة في ذات الواقع الإنساني. وفي الثقافات المختلفة يكون أحدها أكثر بروزًا وقوة وهيمنة من غيره. ويمكن القول إن السحر والأسطورة يسودان بصفتهما نمطًا من أنماط الوعي في مقاربة الطبيعة والمجتمع في مجتمعاتٍ معيّنةٍ، وإن الدين يسود في ثقافاتٍ أخرى، والعقلانية والعلم تسود في أخرى كذلك، على الأقل في التعامل مع إنتاج الحياة المادية ثم في التعامل مع المجتمع ذاته.

لكنّ الأبعاد الأخرى لا تختفي، بل تنزوي تعبيراتها القديمة في ثقافاتٍ فرعيّةٍ. وهي إن زالت، إنما تزول أشكال معينة منها، ونجد أشكالًا منها وتعبيراتٍ جديدة في إطار سيادة مقارباتٍ أخرى. ويصمد كل شكل حين يتكيّف للخضوع لهيمنة الأبعاد الأخرى.

رابعًا: الدين والأخلاق

في أن الأخلاق والدين تتقاطع في الأخلاق السائدة في المجتمع، وفي التمرد عليها. وفي أنهما يتبادلان التأثير. وفي أن الأخلاق غير الدين تاريخيًّا، والحكم الأخلاقي غير الحكم الديني نظريًا. وفي أن تطور الأخلاق الموضوعية في العرف والقانون أكثر دينامية من تطور الدين. وفي أن الهوة بين النهائي واللانهائي تؤدي إلى الإيمان، وكذلك تؤدي الهوة بين فعل الخير والسعادة إلى الحاجة لخلود الروح والثواب والعقاب. وفي الفرق بين الواجب الأخلاقي المطلق والواجب الأخلاقي المعلل دينيًّا بأمر إلهي مطلق. وفي أن الخيار الإيماني مثل الخيار الأخلاقي إراديٌّ نظريًّا، لكن تترتّب عليه طاعة مطلقة. وفي أن طاعة الله بصفتها دافعًا للفعل الأخلاقي عند المؤمن وهيمنة العرف السائد اجتماعيًّا بصفته دافعًا أخلاقيًا عند المؤمن وغير المؤمن يجعلان الحدود بينهما نسبية. وفي أن هذه الأمور تذكّر بالعلاقة بين الدين وتسامي الجماعة أو تأليهها، وبين حق الله والحق العام. وفي أن سيادة مركب العقيدة على مركب الأخلاق يهمش موقع الأخلاق فيه. وفي أن تحول الدين إلى أيديولوجيا يحوّل الأخلاق إلى أداة ويبرّر ما هو غير أخلاقي باسم الدين.

١ ـ علاقة جدلية

تتشابك الأخلاق السائدة في أي مجتمع، وفي أيّ مرحلةٍ تاريخيّة، مع العرف والتقليد الاجتماعيّ، وبالتالي مع الدين. ويُعَبَّر عنها بواسطة المؤسسات الاجتماعيّة. ويصح القول إن الدين بما هو تجربة ممأسسة للمقدّس، وبما هو عقيدة وظاهرة إيمانيّة، ليس هو الأخلاق. لكنه بصفته ظاهرة اجتماعيّة ممأسسة، فهو يحمل قيمًا، ويتأثر بالأخلاق السائدة أو القيم الصاعدة المتمردة عليها، ويؤثر فيها. نحن هنا لا نتحدّث عن العلاقة بين الإيمان الدينيّ والحكم الأخلاقيّ، بل عن الأخلاق السائدة التي تقبلها الجماعة بصفتها منظومة من القيم؛ فالجماعة تعبر عن ذاتها، وتحفظ ذاتها عبر مقدّسات دينيّة وأخلاقيّة في الوقت ذاته. والجماعة تحتاج إلى قواعد سلوكية وهي تضفي تقديسًا على هذه القواعد. وحين توضع على شكل منظومة أخلاقية فإنها غالبًا ما تلازم العقيدة الدينية لتصبح ركنًا ثانيًا للدين.

ولاحقًا بهذا التطوّر التاريخيّ المهم، غالبًا ما صيغت الأخلاق الصاعدة صوغًا دينيًا على شكل نشوء فرقة دينية، أو مذهب، أو دين جديد باسم الولاء للأخلاق الحقيقية للدين القائم والذي تخلّت عنه المؤسسة الدينية، أو تخلّى عنه المجتمع. لكن حيث انحسر الوعي الديني في الحداثة صارت القيم النقدية أو الصاعدة تجد تعبيرات عنها غير الدين، وتصوغ نفسها صوغًا غير ديني على شكل حركات اجتماعيّة وأيديولوجيات، أو على شكل مدارس فكرية أو أدبية وغيرها.

البعد الأخلاقي بداية هو قواعد السلوك، إنه البعد التشريعي، ولا بد أن يتحوّل إلى مقدّس من مقدّسات الجماعة التي تحافظ هذه القواعد على وجودها جماعةً، فتتمكن من إعادة إنتاج نفسها.

حين تجري عملية إرضاء الآلهة بالسحر أو بتقديم قرابين أو بطاعة أوامر الآلهة، لا يكون الدين موضوع أخلاق وفضيلة. لكن إرضاء الآلهة في الديانات ذات المنظومات الأخلاقية اتخذ صيغة فعل ما هو أخلاقي، وفيها تصبح كلمة «أخلاقي» مرادفة لعبارة «ما يرضي الله»؛ فما يرضي الله هو الفعل الأخلاقي الذي يتطابق مع طاعة القواعد السلوكية التي تُعتبر أوامر من الله.

ومع أن عنصر الإرادة الإنسانية يجمع الحكم الأخلاقي والخيار الإيماني الديني ويميّزهما من الحكم العلمي، إلا أن الإيمان الدينيّ ليس هو الحكم الأخلاقيّ؛ إذ ثمة فرق بين الحالتين في أهمية الإرادة والحريّة بصفتهما مكوِّنًا في كل منهما وفي هدف كل منهما.

ويختلف التديّن باعتباره نمط سلوكٍ أو نمط ممارسةٍ اجتماعيّ عن الأخلاق بصفتها قواعد سلوكٍ اجتماعيّة، وإن تتقاطع أو تتطابق معها في حياة المجتمعات. كما يدور صراع في الديانات ذاتها على موقع أولوية الأخلاق فيها.

لم يتطابق الدين مع الأخلاق تاريخيًّا، لا في الديانات القديمة ولا في الديانات التوحيديّة التي نعرفها. ويمكن أن يتخيّل أي إنسان مدى عدم الراحة التي يثيرها فجور الآلهة اليونانيّة لا عند المتديّن المسيحي أو المسلم

فحسب، بل في الفكر اليوناني نفسه أيضًا. المقدّس في كثير من الديانات كان يقع ما وراء أخلاق العامة، وربما وراء الأخلاق عمومًا. لكن هناك كثير من عدم الراحة لنفس المؤمن في قصص «الكتاب المقدّس» عن ملوك بني إسرائيل وأنبيائهم وسهولة عقوبة القتل، والإبادة من دون سبب، وعاداتهم الجنسيّة، وسلوكهم الحياتيّ. وهنالك مصادر تثير مثل هذا الشعور غير المريح في سير الأنبياء في الديانات الأخرى بمقاييس المتدينيّن، ولا سيّما متديّني عصرنا. من هنا فإن كثيرًا منها يجري إخفاؤه أو تجاهله والصمت عنه. لكنّها لم تثرْ مثل هذه الضجّة في زمانها، لأنّ هذه السلوكيّات كانت مقبولةً، ولأنّ المقدّس لم يعنِ أصلًا المثاليّ (وخصوصًا في الإسلام الذي اتسم بواقعية خاصة)، وفي حالاتٍ أخرى كان المقدّس كما أسلفنا يعني أنه ما فوق الأخلاق.

وإذا كان الدين أخلاقًا فقط فإن هذا يعني أيضًا أن في الإمكان الاستغناء عنه، والبحث عن مصادر معياريةٍ في أيديولوجيّات أخرى. التديّن ليس عبارةً عن أخلاقٍ، ولا هو عبارة عن مرشدٍ أخلاقيّ. يصحّ هذا نظريًا، فهل يصحّ تاريخيًّا؟ الجواب هو نعم. إنه يصحّ تاريخيّا أيضًا؛ إذ عرفت الإنسانيّة عباداتٍ طغت عليها العقيدة والعبادات من دون منظومة من الوصايا الأخلاقيّة. كما عرف التاريخ منذ حمورابي (ت: ١٧٥٠ ق. م.) شرائع عبّرت عن منظوماتٍ أخلاقيّةٍ من دون أن تُنصّ دينيًّا. كُتبت شريعة حمورابي بلغة الناس اليومية وهي الأكّادية في بابل تلك المرحلة، وصيغت في شكل أعمال مدانة تقابلها عقوبات دنيوية. لكن القوانين والشرائع كان يجب أن تقدّس في الأزمنة القديمة. في جميع الحالات، يمكننا القول بالمجمل إن الدين والقانون والأخلاق هي مرجعيات ثلاث قد تتطابق وقد تختلف، لكنّها بالتأكيد تتقاطع في ثقافة المجتمع وبيئته المعطاة في مرحلة تاريخيّة محددة، لأنها تشكل مرجعية أو مرجعيات متقاطعة متفاوتة الوزن في هذه المعادلة المركبة.

ينطبق ذلك أيضًا على مقاربة الفلسفة لموضوع الدين والأخلاق. هدف سقراط مثلًا إلى وضع الإنسان في مركز فلسفته، وكانت هذه خطوة تنويريّة أدت إلى تفكير في الدين يسخّف العبادة القائمة على الشعائر والطقوس والقرابين، ويؤكد البُعد الضميري والوازع الأخلاقي في الدين.

نزّه سقراط الآلهة عن النزعات والمفاسد البشرية المزروعة في الآلهة اليونانية بموجب أساطيرها السائدة. فعل ذلك بقوة وصرامة كلّفته صدامًا مع المجتمع. كانت ثورة سقراط الفلسفية الأخلاقية بمعنى ما ثورة على الدين القائم على المركّب الأسطوري في العقيدة من أجل دين مؤسَّس على الضمير والأخلاق. وهو بهذا المعنى موقف تنويري من الدين باعتباره حاملًا وظيفة أخلاقيّة.

لكن الأساس الفلسفي عمومًا لاعتبار جوهر الدين جوهرًا أخلاقيًّا ليس ما يعتبره كلّ دينٍ على حدة مصدر أخلاقيته، بل هو ذلك المعنى، أو القصد، أو الغاية الناجمة عن الانسجام مع المطلق في حالة الدين، ومع الكلّ في حالة الأخلاق. يجب أن يُترجم هذا في الواقع إلى مرجعية ما تشكّل معيارًا، كونية أكانت هذه المرجعية أم إنسانيّة أم قبليَّة أم غيرها، في الحياة في جماعة أم مجتمع. بموجب ذلك تتدّرج أنماط الدين وأنماط الأخلاق. والقاعدة المتفائلة في تفسير علاقة الدين بالأخلاق هي تأثير الخير القائم في التواصل مع المطلق أو الكلّ، في داخلية الإنسان. وطبعًا هذا هو التفسير الفلسفي وليس اللاهوتي للخير الديني. فالأخير يقوم على طاعة الله بصفته الخير الأعظم. ومثالًا على مركزية الدين الأخلاقية بنظر بعض الفلسفات يقول وليم جيمس عن العلاقة بين الدين والأخلاق: «إذا أردنا أن نميّز الحياة الدينيّة بأشمل المصطلحات وأعمّها يمكن القول إنها تتألف من الإيمان بأن هنالك نظامًا غير مرئي وأن خيرَنا الأسمى يكون في تكييف نفسها بالانسجام معه»[(٩١)].

يبدو أول وهلة أن التفكير بالأخلاق وبالدين القائم بصفتهما أمرين منفصلَيْن أمرٌ «جديدٌ». لكنّه أمرٌ «جديد» في كلّ عصرٍ. وللدقّة، فإن الجديد في الفلسفة هو انفصال التنظير عن الأخلاق في المحاججة العقْلانيّة عن التنظير للدين في اللاهوت. أما الدين والأخلاق بحد ذاتهما فيصنعان

(٩١) William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Modern Library, 2002), p. 53.

هذه بالطبع طبعة جديدة من كتاب صدر في راندوم هاوس، وقد نشر الكتاب أول مرة عام ١٩٠٢. وقد سبق أن تطرّقنا إلى المزاج الديني القائم على المبدأ نفسه في بعض التوجّهات الفلسفية.

تقاطعات وافتراقات، وقد يتلازمان عند المتديّن، لكنهما ليسا الأمر ذاته، لا الأخلاق يمكن اختزالها بالدين، ولا الدين يختزل في الأخلاق. والحقيقة هي أن الحس الأخلاقي عند الطفل، حتى من حيث تطوّر الملكات العقلية الإنسانية، يتطور قبل الحس الديني، وقبل معرفة العقيدة. كما تطوّرت نظم أخلاقية إنسانية، لا تتعرض لواجبات الإنسان الدينية، ولا لـ «واجبات» الآلهة الأخلاقية، ولا تستقي تعاليمها الأخلاقية من الدين. كما أن هنالك ديانات ومذاهب دينية تدفع المتديّن إلى الاعتكاف في التأمل أكثر مما تدفعه أو تدعوه إلى فعل الخير. وهذه هي الحالات المتطرفة التي لا تمثّل أغلبية الحالات ولا عاديّتها.

وإذا ما اتفقنا أنّ لكلّ عصرٍ تنويره، فإنّ الجدّة تنبع من محاولة مفكّري التنوير تأسيس الأخلاق على أحد أربعة: ١. العقل الاستدلالي من تعريفات الخير والعدل، أو ٢. العقل الاستقرائي على أساس العلاقة بين المصالح الفردية والعامة، أو ٣. الحدْس العقلي، أو ٤. على مشاعر أخلاقيّة (Moral Sentiments) مشتركةٍ بين البشر، لأنّها موجودة في طبيعتهم المشتركة. وليست هذه المشاعر أو العواطف الأخلاقيّة، إذا ما وجدت، مشتركة بين البشر فحسب، بل وهنالك ما هو مشترك بينها وبين المشاعر الدينيّة والجماليّة المشتركة بين البشر أيضًا بدرجاتٍ متفاوتة. وهي التي تؤدي إلى انفعالٍ من هذا النوع بمؤثّراتٍ غير عاديّةٍ كامنةٍ في المقدّس وفي مُثُلٍ كبرى مثل السامي والجميل والجليل. كما تكمن الجِدّة عند بعض التيارات التنويرية في إيجاد تبرير اجتماعيّ أخلاقي للدين يكاد يكون وظيفيًّا، إلى درجة عدم فهم الحاجة إلى الدين إذا فقد دوره الأخلاقي. وهو تفسير يلتقي وتيارات دينيّة أنسنية تعتبر أن الأخلاق والاقتداء بسيرة الأنبياء في حياة الفضيلة والإحسان هي التي تستحق أن تكون أساس الدين، وليس الشعائر والعبادات.

قبل إيمانويل كانْت تمحْور النقد الأخلاقي لمفكّري التنوير ضد الدين، أو نقدهم لتأسيس الأخلاق دينيًّا على فكرة العقاب والثواب في الآخرة، وتحديدًا على تفسيرات أخلاقية للدين. ومن الأمثلة على ذلك أن الدين، في نظر الناقد، يعزّز الأخلاق لدى ضعاف النفوس الذين يحتاجون إلى تحذيرٍ من عاقبة السلوك غير الأخلاقيّ في عالمٍ آخر، أي الذين لا يروْن

العمل الأخلاقيّ أمرًا يستحق أن يقوم به الإنسان بحد ذاته. وهذا يعني من زاوية نظرهم أن الدين بتلويحه بالثواب والعقاب يحجب إمكانيّة التطور الكامل لقوى الإنسان الأخلاقيّة الحرة. يُضاف إلى ذلك نقد الاستخدام الانتقائيّ للرحمة الإلهيّة والمغفرة في الدين وفي الوعد بالعفو عن الخطايا، وذلك لعدم إمكان تقييد حرية الله في المغفرة ومن الخلاص؛ فهو بحكم كونه خالقًا كاملًا ولانهائيًا وكليَّ القدرة ليس مضطرًا إلى الغفران لأحد ولا مدينًا لأحد أكان فاضلًا أم شريرًا. وهو أمر يربك التفكير الأخلاقيّ.

جاء الردّ على هذا النوع من النقد للعلاقة بين الدين والأخلاق في فكر التنوير في القرن الثامن عشر، من مفكّرين وفلاسفة ولاهوتيين كثر. وبحسب المنطق ذاته، قام هؤلاء الذين تولّوا الردَّ في دفاع فلسفي عن الدين بتوسيع مفهوم الدين إلى ما يتجاوز مسألة الأخلاق. نذكر منهم على سبيل المثال رودولف أوتو، وفريدريك شليرماخر، وسورين كيركغارد، وغيرهم ممن بحثوا عن أبعادٍ وجوديّةٍ وشعوريّةٍ أخرى لأهميّة الدين في حياة البشر، تتجاوز مسألة العلاقة بالأخلاق. ونحن نجد قبل ذلك في حالة باروخ شبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) الذي أعتبره أول مفكري التنوير، نقدًا لا يدافع عن البنية القائمة للدين بل يُقصره على الأخلاق، تمامًا كما يدمج الله بالكل. وهو في إطار ذلك يقوم بعملية تخليق (من أخلاق) للدين بحيث يشكلّ كلُّ ما يستحق تسمية الدين محبّةَ الله ومحبّةَ الناس. وقد آمن شبينوزا بأن ما يُسمّى «الروح القدس» ليس مفهومًا لاهوتيًا ميتافيزقيًا، بل هو الرضا الذي يشعر به الإنسان في قرارة نفسه، عندما يؤدي أعمالًا خيّرةً. أما حقيقة الأمور النظريّة المحضة ويقينها فلا تشهد به أي روحٍ، بل إن العقلَ وحدَه صاحبُ السلطة في مملكة الحقيقة.

إذا قبلنا النظريات التي تقول إن اجتماعيّة الدين ليست طارئة عليه، وإنه إعادة إنتاج للجماعة روحيًا، وهو حفظ للجماعة في المتجاوز، ثم عبادة ما يجمعها بصفتها جزءًا من عملية الحفاظ عليها، فلا بد من أن يتضمن الدين قواعد عبادية، ويصعب ألّا يتضمّن أوامر ونواهي أخلاقية، إلّا إذا انفصلت الأخلاق عنه باعتبارها مؤسسة أو مؤسسات تحمل هذه الأمور بصفتها وظيفة قائمة بذاتها. لكن يصعب تخيّل دين لا يتضمّن نواهي أخلاقية

مثل لا تقتل، لا تزنِ، لا تسرق، ولا سيما إذا كان القصد منها النهي عن فعل داخل الجماعة ذاتها، لأنها قيم تحافظ عليها. لكن يمكننا تخيّل ماضٍ كانت تقوم فيه بنى اجتماعيّة تنزرع فيها الأخلاق في الفرد، وتحديدًا في موقعه في الجماعة، باعتبارها جزءًا من واجباته تجاه الجماعة بصفته عضوًا فيها، لا باعتبارها منظومة أخلاقية قائمة بذاتها. كما يمكننا تخيّل طقوس اجتماعيّة ليست جزءًا من دينٍ واضحٍ ممأسس.

ليست الأخلاق جوهر الدين، بل الإيمان والعلاقة الفردية والاجتماعيّة بالمقدّس، هما ما يسمّى عبادة. لكن كثيرًا من مفكّري التنوير (في جميع العصور) في نقدهم البنى الدينية والاجتماعيّة والممارسات الطقسية القائمة إنما يؤكدون الجوهر الأخلاقي للدين(٩٢)، وإن ما ليس خلقيًا لا يستحق أن يسمى دينًا أو تديّنًا. وحين نرى مثل هذا التبرير للدين سائدًا بين المتديّنين فإن ذلك يكون بسبب استيعاب هذه الفكرة التنويرية في نمط تديّنهم بواسطة نفيها جدليًا. هكذا نجد في كل عصر أمثال ليو تولستوي الذي آمن بأن المسيحيّة فلسفة أخلاقية عمليًّا، وبأن الموعظة على الجبل ليست موجّهة إلى العالم بل إلى المؤمن الذي يعيش بين العوالم، أي بين العالم الدنيوي والعالم المتجاوز متوقعًا الخلاص. ومع أن هذه الفكرة تبدو دينية، إلا أن أصلها موجود في فكر التنوير وفي تعامله مع المسيح باعتباره مفكرًا أخلاقيًا نقديًا. وأصلها موجود في الديانات عمومًا في نزعة لاشكلانية تدعو إلى التخفيف من العقيدة وتأكيد محاكاة أخلاق الأنبياء والرسل والناس الصالحين.

غالبًا ما يقتبس المسلم الذي يشدد على عنصر التقوى والإحسان في الدين سورة تجمع ما بين أولويات العقيدة القليلة والبسيطة جنبًا إلى جنب مع مقومات الفضيلة والخلق الديني: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا**

(٩٢) من بين فلاسفة التنوير كان التنويريون الألمان من أمثال غوتهيلد أفرايم ليسنغ (Gotthold Ephraim Lessing) (١٧٢٩ - ١٧٨١)، وموزس مندلسون (Moses Mendelssohn) (١٧٢٩ - ١٧٨٦). وهم الذين اختزلوا الدّين في الأخلاق، وأصروا على مساواة قوانين الطبيعة والعقل بالوحي.

عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[٩٣].

عندما نفكّر بالأخلاق باعتبارها قواعد تُنَظِّم سلوك الفرد في المجتمع، وهي عادةً قواعد تُعتبر شرعيّةً، وتصحّ لجميع الأفراد، فمن الطبيعي أن يستند تبرير القواعد الأخلاقيّة هذا إلى إيمانٍ مشتركٍ بين الناس. ومن الرائج والطبيعيّ والمعروف أن يكون الإيمان المشترك بين الناس هو الإيمان الدينيّ. ومن الناحية النظريّة يحقّ للفيلسوف أن يفترض أن تبرير الأخلاق باعتبارها قواعد اجتماعيّة مشتركة، قد يعود إلى العقل المشترك أيضًا لا إلى الإيمان المشترك فحسب، فالعقل هو بمعنى ما أيضًا مشتركٌ بين البشر. وفي الإمكان الاستناد إلى محاججاتٍ عقلانّيةٍ مشتركةٍ لتبرير قاعدةٍ أخلاقيّةٍ سائدة. ولا يقبل الفيلسوف العقلاني أن يُخضع العقل لأي اعتبارٍ آخر أو أن يهمّشه، ولا سيّما حين يتعلق الأمر بإثبات صحّة قاعدةٍ سلوكيّةٍ أو خطئها، حتى الفرائض الإلهيّة يجب أن يُحكم عليها بالعقل والضمير. يصحّ هذا عند أفلاطون في المحاولات الأولى لتأسيس فلسفةٍ أخلاقيّةٍ خارج الميثولوجيا اليونانية، ويصحّ ذلك أيضًا لدى كانْت في العقل العملي، وفي الدين في حدود العقل.

تقوم فلسفة إيمانويل كانْت الأخلاقيّة وعقله العمليّ، على فصل العقل المحض القائم على الضرورات عن العقل العملي القائم على الإرادة، كما تقوم على المصالحة بين التبرير الأخلاقيّ والدينيّ للفعل الحسن.

علينا أن نتذكّر أن تدرّج القيم الأخلاقيّة مِن وضع حياة الإنسان قيمة أعلى مقارنةً بقيمٍ أخرى، وحتى القيم التي تستدعي في حالة تذوُّتها شعور الإنسان بالعار والعيب، عندما يجري تجاوزها، فإنما تتغيّر عبر التطوّر التاريخيّ. ينعكس هذا التغيير في موقف الدين الأخلاقيّ، وفي إصلاح الدين باعتباره إطارًا أخلاقيًّا للتجاوب مع بنية الإنسان الأخلاقيّة الجديدة، ومفهومه للخيْر والشرّ. وهذا يعني أن القيم السائدة، وتلك الصاعدة ضد السائدة تؤثر في الدين، كما يؤثّر الدين فيها. خذ مثلًا مفهوم الإنسان

(٩٣) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١١٧.

للشرف وللخطيئة أو الرذيلة القائمتين في العلاقة الجنسيّة قبل الزواج. لا شكّ في أن المجتمع الفردي الذي لا يقوم على علاقات وشائجية، والذي يؤكد قيمة حرية الفرد قيمة مركزية، والذي وسّع مفهوم الفرديّة ليشمل المرأة باعتبارها فردًا، قد أصبح أكثر تساهلًا مع هذا الموضوع. والديانات السائدة في مثل هذا المجتمع المتساهل ما عادت تدعو إلى قتل المرأة برجمها مع أن التعاليم الدينية الأصلية بهذا الشأن ما زالت قائمة. في الوقت ذاته تسعى هذه الديانات إلى تطوير موقفٍ أخلاقيٍّ دينيٍّ مناهضٍ لقيم أخرى سائدة مبرَّرة بمظلة الحرية مثل المتاجرة بجسد المرأة في الدعاية والإعلام في هذا المجتمع نفسه.

حتى في المجتمعات التي ما زال مفهوم الفرديّة فيها مقصورًا على الرجل، أو ما زالت الجماعة الأهليّة فيها، ورابطة الدم، بما فيها الشرف، تشكلّ وحدة المجتمع الأساسيّة، فإن قسمًا كبيرًا من الناس صار يعتقد أن قتل امرأةٍ بالرجم جريمة لا تقلّ شرًّا عن الشرّ الكامن في ممارسة الجنس خارج مؤسّسة الزواج إن لم يفُقْه. وهو ما يظهر بشكلٍ واضحٍ حاليًّا من خلال التمييز بين القضاء الدينيّ والعشائري في بعض الدول العربيّة؛ فالثاني ما زال أكثر تشدّدًا في قضايا الشرف، وقيمة طهارة الدم، ورجس اختلاطه خارج المؤسّسة العائليّة. وهذا طبيعي لأنّ هذه هي قيم العشائريّة البطريركيّة التي قد تقود إلى المعاقبة بالقتل على خرقها، كما تعتبر المرأة في هذا المجتمع نقطة ضعف الرجل أو العائلة بحيث يُمسُّ بشرفه بواسطتها، أما المس بها باعتبارها فردًا فليس هو الموضوع. في حين أن المؤسسة الدينية والقيم الدينية ظلت غير متقبّلة لهذا الخرق، لكنها أصبحت أكثر تسامحًا في شأن العقاب.

ربما يفقد الدين مرونته وقدرته على التحول بموجب الحاجات إلى قيم أخلاقية جديدة، أو أكثر كونية مثلًا. وقد ينعزل في الحداثة إلى درجة أنه يقصي نفسه عن الدينامية الاجتماعيّة التي تقود إلى هذه التحولات، بحيث لا يتمكّن من التجاوب معها، ولا من التصدي لها ومقاومتها.

وحدها المانويّة، وهي من مشتقات الجمع بين الزرادشتية والمسيحيّة، طابقت بين الدين والأخلاق مطابقةً تامّةً. وفقط في حالة المانويّة الثنائية المتطرّفة فُصل الله بصفته الخير المطلق غير القادر على صنع الشرّ، ما

جعل العالم بالتالي بحاجةٍ إلى إلهٍ مساوٍ في الدرجة والقوّة (ومضاد له في الاتجاه إذا ما صحّ التعبير) لكي تكتمل تفسيرات الشر في العالم من دون أن يتلوّث بها إله الخير، وتوازنات الكون بين الخيْر والشرّ، وأصلهما في النور والظلمة. يمكن القول بلغة التراث الكلامي الإسلامي إن الجبرية كانت جبرية إلهية ولم تكن إنسانية، بمعنى أن الإنسان ليس هو الذي يفعل ما يفعله بل إله الخير. وما إن تطابق الدين مع الأخلاق حتى أُلغيَ الخيار الأخلاقي الحر؛ ففعل الخير يسبّبه إله الخير، وفعل الشر يسبّبه إله الشر. ويصعب القول إن المانويّة قد تطوّرت إلى دينٍ في النهاية. لكنها تقدم لنا المثال على أن مطابقة الدين للأخلاق، قد تلغي الدين، أو تلغي الأخلاق.

في الديانات التي سادت هذه المنطقة ودامت حتى عصرنا، تطوّر تدريجًا مفهوم «عزازيل» أو «الشيطان» أو «إبليس» بصفته متمرّدًا على إرادة الله، ومنبوذًا بسبب تمرّده هذا، أو بسبب ادعاء المساواة مع الله، والتكبّر على الإنسان، وباعتباره مسيطرًا على مملكة الأرض، وعلى عالم الخطيئة في المسيحيّة الذي يجب أن يترفّع عليه الإنسان بواسطة تديّنه. الإنسان في الديانات التوحيدية، وفي الفلسفة اليونانية الأفلاطونية والأرسطية، يمكنه أن يُخضع الشهوة والهوى (النفس الشهوانية) للإرادة والعقل. فهي مصدر اللذة والمتعة (وهي مصدر الخطيئة بإطلاق في اللاهوت المسيحي القروسطي)[٩٤]. وهي تولّد الشرور إذا لم يسيطر عليها العقل (لغرض الاعتدال في الفلسفة اليونانية)، أو إذا لم يُسيطر عليها الإيمان (في المسيحيّة القروسطية)، أو كليهما (في التيارات الفقهية السائدة في الإسلام) فسوف تكون مصدرًا للشر. لكنّ الشيطان أو إبليس في اليهوديّة والمسيحيّة

(٩٤) قام الأساس الأخلاقي للمسيحيّة الغربية منذ القديس أوغسطين على الدعوة إلى الترفع عن عالم الخطيئة المادي منذ خطيئة حواء وآدم الأولى، باعتبارها «الخطيئة الأولى» هي التي أدت الى السقوط من الجنة. وهي أصل الخطايا التي جاء المسيح ليخلص البشرية منها. وكانت أسطورة الخطيئة الأصليّة التي لعنت البشريّة متحكّمة بالكنيسة المسيحيّة الغربية. أما الكنيسة الشرقية البيزنطية فلم تكن متأثرة بهذا النوع من اللاهوت المتألّم والداعي الى التألّم على «الخطيئة الأولى». والخطيئة الأولى كحالة من سقوط البشرية من الجنة غير قائمة في الإسلام كمبدأ إيماني يستدعي التجسد الإلهي والخلاص. ولهذا يقوم الإسلام على خضوع الإنسان النهائي لله من دون توسط في العقيدة ذاتها.

والإسلام ليس إلهًا للشرّ خلافًا للمانوية، ولا يساوي في أيِّ حالةٍ قوَّةَ الله. وبالتالي لا يمكن أن تكون خيارات الخيْر والشرّ متساويةً. وكلّما ضعفت قوة الشيطان في مقابل قوّة الله كانت ذات الله، أو ذات الإنسان نفسها مختلطة، بمعنى أنها لا تتوقف على الخيْر المطلق، وهذا ما دعا إلى التفكير في أن تلك القوّة الإلهية إذا كانت مركّبةً ومختلطة، فكيف تكون واحدةً ومطلقةً وخيّرةً وعادلةً؟

لذلك وللدقّة نقول إن ذات الله في الإيمان هي ما وراء التقسيمات البشريّة للخيْر والشرّ. وإن طاعتها هي الخيْر بالنسبة إلى المؤمن. ونقول بالنسبة إلى المؤمن لأنّ الديانات التوحيديّة نفسها تُفرد مكانًا للتمييز بين الخيْر والشر عند غير المؤمن بها، وتعتبر أن الأخيار والأشرار كانوا دائمًا موجودين قبل انتشار الدين وما بعده من دون أن يعني ذلك الإيمان وطاعة الله. وفي بعض الحالات، وكي تتجنّب هذه الديانات مثل هذا الاختلاف بين الدين والأخلاق، فإنها تسقط الدين بأثرٍ تراجعيّ على الأخيار الذين لم تبلغهم رسالة الدين الحق، وتزعم أنهم كانوا يطيعون الله من دون أن يدروا، أو أنهم كانوا مؤمنين بالله من غير وعي منهم. وهذا تأويلٌ مفيد برأينا للدين وللأخلاق، لكنّه لا يغيّر من واقع الأمر شيئًا.

ليست مفارقةً أن معظم المحاكمات التي أجريت للمتّهمين بالزندقة في العصر العباسيّ الأول، وعصر ازدهار الحضارة الإسلاميّة، وحتى عهد المأمون، كانت تساوي الزندقة بالمانويّة[٩٥]. ولا شكّ في أنّ جزءًا من هذا

---

(٩٥) ينفر الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) مبكرا من المركب الخرافي في عقائد الزنادقة، ويشدد على الأخلاق وفعل الخير وصلاح المعاش في الدين، كما يهاجم ذكر الخرافات في الديانات لاجتذاب العامّة. وفي سياق نقده الخرافات يرشح لنا مفهومه للدين ويضيف إليه إشارة مهمة ودقيقة، وهي ظاهرة تزوير الدين، وقابلية تعاليمه للتزييف لدى البشر، والنص في كتابه الأدبي **الحيوان**. ويتبين من النص نفور الجاحظ المبكر من تعقيد العقائد وتغليظها وتأكيده بُعد الاستبصار والمحبة والموعظة الحسنة وإصلاح المعاش في الدين. وهو في السياق نفسه يفصل بشكل واضح بين حب الناس للدين والدنيا، ويجعل محبة الدنيا إقامة سوقها وإحضار نفعها. وهو يرى أنه كلما كان الدّين أكثر فسادًا ازداد تغليظ الناس فيه. يقول الجاحظ في هذا النص: «صفة كتب الزنادقة: والذي يدلُّ على ما قلنا، أنّه ليس في كتبهم مثلٌ سائر، ولا خبرٌ طَريف، ولا صنعةُ أدبٍ، ولا حكمةٌ غرِيبة، ولا فلسفةٌ، ولا مسألةٌ كلاميَّة، ولا تعريفُ صِناعة، ولا استخراجُ آلة، ولا تعليمُ فِلاحةٍ، ولا تدبير حرب، ولا مقارَعة عن دِين، ولا مناضَلة عن نِحْلة، وجُلُّ ما فيها ذِكر النور والظلمة، وتناكُحُ الشياطين، وتسافُدُ العفاريت، وذكر =

الميل للمانويّة كان شعوبيًا[٩٦]. لكنّ بدايات الفلسفة والتفكير بما هو خيْر دفعت إلى تقسيم العالم بين خيّر وشرّ، أي إلى المانويّة بصفتها فكرًا لا بصفتها دينًا، لأنّ فكرة الله المطلق العادل الكلّي القدرة لا يمكنها أن تؤسّس لوجود الشرّ بصفته مفهومًا، ولا لممارسة الشرّ في الدنيا. من هنا بدأ التعبير عن هذا التناقض بمفاهيم فلسفيّةٍ بدت شبيهةً بالمانويّة بصفتها دينًا. وكانت تلك بدايات لتأسيس علم الأخلاق كفكرٍ، وقد نُظر اليها على أنها زندقة. وكانت أغلبية الاتّهامات بالزندقة في هذه الفترة من مراحل العصر العباسيّ الأول من المهدي والهادي وحتى الخليفة المأمون، تساوي بين المانويّة التي تقسم العالم إلى جوهريْن اثنيْن (الاثنينية) بالزنْدقة[٩٧].

أما في بداية النصوص التوحيديّة، أي في بداية التوراة، فنجد أنه حتى مرحلة ما بعد ابراهيم أن الله «يَهْوَه» لا يبدو في كلامه وأفعاله مختلفًا عن الآلهة القديمة غير الملتزمة بالخيْر الذي تدعو إليه على شكل تحريماتٍ ومحاذير ووصايا وفروضٍ. وتخلط في سلوكها وطلباتها من البشر بين الأخلاقيّ واللاأخلاقيّ.

= الصنديد، والتهويل بعمود السنخ، والإخبار عن شقلون، وعن الهامة والهمامة، وكلُّه هَذْرٌ وعِيٌّ وخُرافة، وسُخْرِيَة وتكذُّب، لا ترى فيه موعظةً حسنة، ولا حديثًا مُونِقًا، ولا تدبيرَ مَعاشٍ، ولا سياسةَ عامة، ولا ترتيبَ خاصَّة، فأيُّ كتابٍ أجهلُ، وأيُّ تدبيرٍ أفسدُ من كتابٍ يوجِب على الناس الإطاعة، والبخوع بالديانة، لا على جهة الاستبصار والمحبَّة، وليس فيه صلاحُ مَعاشٍ ولا تصحيحُ دين؟ والناسُ لا يحبُّون إلا دينًا أو دنيا: فأمَّا الدّنيا فإقامةُ سوقها وإحضار نفعها، وأما الدّينَ فأقلُّ ما يُطمع في استجابة العامة، واستمالة الخاصَّة، أنْ يصوَّر في صورةٍ مغلَّطة، ويموَّهَ تمويهَ الدّينارِ الْبَهْرَج، والدرهمِ الزائف الذي لا يغلط فيه الكثير، ويعرفُ حقيقته القليل، فليس إنفاقُهم عليها من حيثُ ظننت، وكلُّ دين يكون أظهر اختلافًا وأكثرَ فسادًا، يحتاج من الترقيع والتمويه، ومن الاحتشاد له والتغليظ فيه إلى أكثر، وقد علِمْنا أنَّ النصرانيَّةَ أشدُّ انتشارًا من اليهوديّة تعبدًا، فعلى حسب ذلك يكون تزيُّدُهم في توكِيده، واحتفالُهم في إظهار تعليمه».

(٩٦) يفترض أن ماني ينتمي إلى الثقافة السريانية، وأنه ليس فارسيًا، بل من منطقة ما بين النهرين. وقد كتب ستة من كتبه السبعة الرئيسة باللغة السريانية، وانتمى إلى عائلة تتبع فرقة مسيحيّة يهوديّة ثم تأثر بالزرادشتية والبوذيّة لاحقًا، وأصبح جزءًا من هذا التقليد في بلاد فارس.

(٩٧) يعرض عبد الرحمن بدوي مجموعة أبحاث استشراقية مبكرة عن هذا الموضوع تستند في معظمها إلى كتابي **الفهرست** لابن النديم و**الأغاني** لأبي الفرج الاصفهاني وإلى مؤلفات الطبري وابن خلكان وغيرها، انظر: فصْل الزندقة، في: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، تأليف وترجمة عبد الرحمن بدوي، ط ٢ (القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٣)، ص ٣٥ ـ ٤٤. ومن الجدير ذكره أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عام ١٩٤٥.

في بداية التوراة يحتاج الله إلى إنسانٍ، مثل إبراهيم نفسه، ليذكِّرُه بالخيْر والشر، فهو يحذّره مما ينوي عمله لسادوم وعمورة. يقول إبراهيم مخاطبًا الله: «حاشا لك أن تفعل مثل هذا الأمر، أن تميت البارَّ مع الأثيم»، ثم يسأله غير مصدّق: «أديَّان الأرض لا يصنع عدلًا»[٩٨]؟. ولا ينسى أحد ما يحتفل به اليهود حتى عصرنا حين يروون بالتفصيل في ليلة كلّ فصح «العقوبات الجماعيّة» (بلغة عصرنا) أو اللعنات والكوارث التي حلّت بالمصريين، والضربات والأمراض التي وجّهها الله إلى سكان مصر شيبًا وشبّانًا، أطفالًا ونساءً، في نوع من العقوبات الجماعيّة التي يتفنّن بها إلى درجة الإبادة الجماعيّة، وذلك كي يطلق الفرعون بني إسرائيل من العبودية، كما تقول القصة: قتل كل ابن بكر لعائلة مصرية، تحويل مياه النيل إلى دماء، امتلاء الأرض جرادًا وضفادع، وهي توصف بتفصيل يفوق خيال مخرج أفلام رعب. فضلًا عن أوامره للقضاة، أمثال يشوع بن نون وغيره، لاقتراف إباداتٍ جماعيةٍ. ثم كيف يخدع الشيطان الله، ويحرّضه على أيوب الذي صار صبره صبرًا على «مزاجيّات» إلهه، وعقوباته العشوائيّة غير المبرّرة بجرم، إلى درجة أن جون كالفن (Jean Calvin) (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م) مؤسس المذهب البروتستانتي الشهير باسمه في جنيف رفض التصديق أن الله في سفر أيوب هو الله فعلًا، وفسره على أنه الشيطان الذي جاء ليجرب إيمان أيوب مدّعيًا أنه الله.

قد تكون أفعال الله هنا غير مفهومةٍ للبشر كما يقول المؤمن، بمعنى أنها أسمى من أن يفهمها العقل العادي. لكنّ يجوز لنا أيضًا القول إنّ ما لا يفهمه الإنسان العادي لا يمكنه أن يكون أخلاقًا بشريّة. توضّح القراءة المتأنية للتوراة أن الأخلاقيّة تتطوّر تدريجيًا من نص إلى آخر. ففي اليهوديّة تتصاعد أهمية الأخلاق في الدين من أخلاقيّةٍ حربيّةٍ قبَليّةٍ دمويّةٍ حتى تصل إلى قمّتها في بعض القيم الكونيّة، في النبوّة، ثم في النفي المسيحيّ الجدليّ لليهوديّة، في اتجاه ديانةٍ روحيةٍ أخلاقيّةٍ أعلى من اليهوديّة في المنظور المسيحيّ. ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن فكرة الثواب والعقاب بعد

---

(٩٨) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين،» الأصحاح ١٨، الآية ٢٥. لننتبه هناأيضًا إلى أن الله يظهر بصفته ديّانًا، أي قاضيًا حين يحكم الأرض. نشير إلى ذلك فحسب لأنّنا سوف نعالج موضوع الحكم لاحقًا في كتاب آخر.

الموت جديدةٌ في التوراة، وتعود إلى مراحل متأخّرةٍ في اليهوديّة. وفي الإسلام أيضًا استمر تطوير مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره أحد أهم معالم الانتقال من الجاهليّة إلى الإسلام.

ولا شك في أن جميع الديانات التي بدأت تمردًا أخلاقيًّا على الأعراف السائدة، ما لبثت أن ولّدَت هي أيضًا تمرداتٍ داخليةً أخلاقيّةً عليها. ففي كلّ دين تنشأ نزعة لاعتبار الدين مجموعةً من الأوامر والطقوس والالتزامات الشكلية، التي يُثاب عليها المرء في الآخرة، وليس بالضرورة على فعل الخيْر أو على النيّات الحسنة. ونحن نجد هذا التمرّد على الطقوس والذبائح ورائحة الدم في الهيكل عند الأنبياء اليهود، ودعوة الله إرميا أن «**اجعل شريعتي في داخلهم واكتبها في قلوبهم**»(٩٩)، وفي التمرّد الأخلاقي الذي تجسّده مواعظ السيّد المسيح. وقد سبقته نزعة من هذا النوع في تديّن الفريّسيين الذي يشدد على الأخلاق في الدين. كما نجده عند كونفوشيوس، وفي تمرد البوذيّة على التنوع وكثرة الشكليات والطقوس وقد سبقه تمرد في الديانة الهندوسيّة ذاتها. ونحن نتحدث عما سميّناه سابقًا «العصر المحوري» مع نشوء أدبيات الأرانياكا والأبانيشادز في الهندوسيّة التي أعلنت نهاية الـ «فيدا» بواسطة دعوة حكماء الهنود إلى البحث في ما وراء الآلهة من دون نكرانها، وهي الأدبيات الهندوسيّة التي سبقت البوذيّة. لقد تحول براهمان عند هؤلاء إلى قدرة تغذي كل شيء في الحياة والتدين هو تبني الإحساس البراهمي في الأشياء. حوّل بوذا هذه القدرة إلى قدرة ذاتية عند الإنسان يمكن التوصّل إليها بالتسامي. والطريقة الوحيدة لعبور درب الآلام والمعاناة في الحياة هي العيش المستقيم. ففي الهندوسيّة يقع براهمان ما وراء الخير والشر، فهو ليس إلها مشخصنا يأمر بالخير وينهى عن الشر، ولا هو خير مطلق. وفي البوذيّة على الإنسان أن يختار الخير، والطريق القويم، وليست له نجاة بغير ذلك.

إن فكرة الخير والشر المرتبطة بالله (باعتباره كيانًا عاقلًا) في الديانات التي ترى في الله كيانًا عاقلًا كلّي الخير والقدرة تؤدي غالبًا إلى صراع أو تناقض بين فكرتين في المنظومة نفسها: إله خيّر وقادر على كل شيء، لكنه

(٩٩) المصدر نفسه، «سفر إرميا،» الأصحاح ٣١، الآية ٣٣.

لا يمنع الشر، وبين إنسان يتحمل مسؤولية أفعاله الخيّرة أو الشريرة، على الرغم من أنه مقود بإرادة الله. كما تقود هذه الفكرة إلى محاولات التوفيق بينهما.

يؤدي هذا التناقض إلى قطبين يقودان إلى الشر في الديانات برأينا. وهما إما شخصنة الله بشكل مطلق يحتكر حرية الخيار، وينفي أيّ معنى لحرية الاختيار لدى الإنسان، ونحوّله مرة إلى إلهٍ عطوف، وأخرى إلى إله قاسٍ غضوب، ومرة إلى يساري اشتراكي وأخرى إلى رأسمالي بحسب ما تُسقِط عليه تطلعات البشر في مرحلةٍ ما. . . وإمّا ألهنة الإنسان. وهي قد تعني قيمًا إنسانية عليا في الأدب والفن، لكنها قد تترجم في المجتمع والسياسة إلى نزع صفة الإنسانية عن الفئات الضعيفة والمهمّشة من البشر.

كما نجد هذه الثورة الأخلاقية في كثير من الأحاديث النبويّة وعند العديد من الفقهاء المسلمين الذين يمكن اعتبارهم ثوّارًا في عصرهم من ناحية تأكيدهم على فعل المعروف، وعدم الاكتفاء بالقيام بالفرائض كأساس للدين.

لكن يظل صحيحًا أن ما يمكن الحصول عليه من الكتب الدينيّة هو قواعد عامّة ومعايير خلقيّة محدودة. فالمعرفة الخلقية مثل العلميّة غير متضمّنة في الكتب المقدّسة. والنصوص العينية مثل إقامة الحدود وغيرها تبقى جائزة، لا لأنها مشتقة من قواعد عامة جائزة وغير ضرورية فحسب، بل لأن التفكير في تناقضها مع قيم أخرى، أو نشوء شر عند تطبيقها أكبر من الشر الذي تمنعه، تجعل غالبية المتدينين لا يطبقونها، ويظلّون مع ذلك متديّنين، أي إنهم ينفون عنها صفة الإطلاقية في سلوكهم نفسه. أما المبادئ العامّة المتضمّنة في النصوص مثل «لا ضرر ولا ضرار» أو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في الإسلام، هي قواعد عامّة إلى درجة أن من الممكن أن تكون موجودة في ديانات أخرى أو ثقافات أخرى، ولا تميّز بالضّرورة دينًا بعينه.

المعرفة الأخلاقية ليست ضروية، فما هو واجب بموجب قاعدة أخلاقيّة مباشرة قد يتحوّل إلى غير واجب عندما نُمعِن النظر بالفعل المترتّب عليها فنجده متناقضًا مع قواعد أخلاقيّة أخرى، وعندها يجب أن نُجري

مفاضلات بين القواعد الأخلاقية بناء على النتائج، والأضرار التي قد تلحق بالآخرين مثلًا، وبناء على قيم أخرى أيضًا. لا يوجد أمر يقينيّ أو ضروريّ في هذه الحالة.

٢ ـ هل من سبب يدعو الإنسان إلى أن يكون أخلاقيًّا؟ وهل الأخلاق إيمان بشيء ما؟

السلوك الإنساني الصادر عن اختيار هو وحده موضوع الحكم الأخلاقي عند أرسطو، والعقل الذي يختار هو ما أوجبته الرويّة لأن الاختيار إنما يكون بالتمييز والمعرفة والعقل، ويوازي العقل العملي في الفلسفة الحديثة. فالعقل الأخلاقي يحكم على الأشياء بقبحها وحسنها، لا بمعرفة أسبابها وقوانينها، فليست هذه المعرفة من وظيفة الحكم الأخلاقي.

أما إيمانويل كانْت المدافع عن استقلال العقل وسيادته فعاد في كتابه **نقد العقل العمليّ** (١٧٨٨) وفي كتاب **الدين في حدود العقل** (١٧٩٣) إلى الاستنتاج أن المقاربة الأخلاقيّة لشؤون الحياة تتطلّب إيمانًا بحاكم للكون له دافع أخلاقيّ. وهذا ما يسهِّل على الإنسان الإجابة عن السؤال: لماذا عليه أن يكون أخلاقيًّا؟ إذ يَشقّ على الإنسان الإجابة عن هذا السؤال حين يكون السلوك الأخلاقيّ مصحوبًا بالألم والتضحية والخسارة. ولذلك تقوم فلسفة كانْت الأخلاقيّة وعقله العمليّ على المزاوجة بين التبرير الأخلاقيّ والدينيّ للفعل الحسن. ربما ليست الأخلاق هي الدين، ولا الدين هو الأخلاق، لكن كي تكون الأخلاق لا ممكنة فحسب، بل واجبة، فمن الأسهل أن تقوم على الإيمان.

حاول الفلاسفة العقلانّيون عمومًا وضع تبريراتٍ ممكنةٍ للسلوك الأخلاقيّ، أولها أن السلوك الأخلاقيّ في النهاية يجلب المنفعة للإنسان، وإذا لم يجلب منفعةً شخصيّة مباشرةً، فإنه يجلب منفعةً بالحفاظ على الجماعة، التي من دونها لا يمكن أن يعيش الإنسان. ولا يهم لهذا الغرض أكانت هذه الجماعة أهليّةً، أم مجتمعًا، أم دولةً، أم غير ذلك. ومن السهل بهذه الطريقة تبرير قواعد أخلاقيّةٍ عامّةٍ تُسنُّ على شكلّ عرف متوارث، أو قانونٍ مفروضٍ أو مقبولٍ اجتماعيًّا. لكن هل يمكن تحويل هذه المحاججة العقليّة التي تبرّر ما يمكن تسميته الأخلاق العامة المتطابقة مع المنفعة

العامة إلى دافع أخلاقيّ عند الفرد، بحيث يُشكلّ شرعةً داخليةً عليا لا يفوقها قانون ولا غيره؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال؛ فالإنسان قد يكون مسلّحًا بعاطفةٍ أخلاقيّة قويّةٍ ضد الرذيلة، وضد الظلم، وقد لا يكون كذلك أيضًا. وحتى لو كان مسلّحًا بعاطفةٍ أخلاقيّة قويّةٍ، فليس ثمة ما يضمن أن يربطها بالمنفعة العامّة، أو أن يُخضع المنفعة الخاصة للمنفعة العامّة، وأن يفعل ذلك بشكل «صحيح» (من وجهة نظر العموم). ومن هنا تعتمد المجتمعات إما على وسائل الضغط الاجتماعيّ المعنويّ، أو على تطبيق القانون، حين لا ينشأ الدافع والوازع الأخلاقيّ القائم على إيمانٍ. وغالبًا ما تتشارك هذه جميعًا في المهمة.

يكون الإيمان على نوعيْن: إما الإيمان المباشر بالواجب الأخلاقي المطلق (أي الذي لا حاجة إلى تبريره أو إثباته عقليًّا) عند الإنسان ذي العاطفة الأخلاقية القوية والشعور بالواجب، أو بواسطة الإيمان الدينيّ، حيث لا يكون الإيمان مباشرة بالواجب الاخلاقي، بل بما هو فرض ديني يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وحتى في حالة الفرض الديني، يمكن أن يكون إيمان الإنسان بتأديته ناجمًا عن طاعة مطلقة لأمر إلهي يؤمن بمصدره، أو يؤدّيه لأسباب أخرى مثل الشعور بوجود ضمير كوني يراقب البشر، أو بسبب الخوف من العذاب في الآخرة. ولا شك في أن التربية الدينية تمتاز في المجال الأخلاقي بأنها تجعل الإنسان يشعر بأنه مراقب، أو على الأقل ليس وحده حتى حين يكون وحده.

يتضمّن الإيمان الدينيّ عقائد تتبعها طقوس وفرائض أيضًا. وقد تُشتق منها متطلّبات يصعب على الفرد الأخلاقيّ النزعة اعتبارها أخلاقيّةً، فيضطر إلى أن يُغَلِّب الإيمان على صوت الوازع الأخلاقيّ في داخله كي يقوم بها، أو يُغَلِّب الوازع الأخلاقيّ، فيدخل من حين إلى آخر في صراع مع الإيمان الدينيّ الذي يتبين في تلك اللحظة أنه ليس مطلقًا، أو يلجأ إلى تأويلاتٍ أخرى للدين تمكّن من اعتبار موقفه الأخلاقيّ مبرّرًا دينيًّا، والتبرير بالتأويل وغيره يعني أيضًا المس بالإطلاقية.

لا يشترط اعتبار الدين أخلاقًا اعتبار الإيمان الديني قرارًا فرديًّا، فقد يكون عرفًا اجتماعيًّا موروثًا، وبالتالي تكون علاقتُه بالأخلاق ناجمة عن

الممارسة، كما في حالة علاقة الأعراف الاجتماعيّة بالأخلاق، أو يكون الدين تعويضًا جماعيًّا يفرض الالتزام بسلوك محدد في حالة غياب حرية الخيار، أو في غياب العقلانية اللازمة لحساب النتائج الاجتماعيّة للخيار الأخلاقي.

لفهم الأساس النظري للتقاطع بين الدين والأخلاق في مجال الممارسة الاجتماعيّة، من المفيد العودة إلى نظريّة سنعالجها لاحقًا، وهي نظريّة عالم الاجتماع إميل دوركهايم (Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) في الدين كممارساتٍ وعباداتٍ تعيد إنتاج الجماعات والمجتمعات؛ فقد يشكّل هذا النموذج قاسمًا مشتركًا بين وظيفتَي الدين والأخلاق، لأنّ الأخلاق هي قواعد في سلوك أفراد الجماعة تُشتّق منها، وتحافظ عليها في الوقت ذاته، وتعيد إنتاجها. فلا أخلاق من دون مرجعيّةٍ جماعيّةٍ، ومن دون جماعةٍ أو مجتمعٍ. ولا أخلاق إلا وتساهم في المحافظة على تماسك نوعٍ محدّدٍ من المجتمع.

في هذا التفسير للدين لا بد من أن يكون هنالك تقاطع بين الوظائف والمؤسسات التي تحافظ على الجماعة وتعيد إنتاجها. وهذا التقاطع في وظيفتيْ الدين والأخلاق لا يعني أن يتطابقا بالضرورة. فكما سبق أن ذكرنا ثمة أمور في الدين غير الأخلاق قد يحوّلها بعضُ المتدينيّن إلى أساس التديّن. وفي الأخلاق عناصر غير الدين تؤسّس لإيمانٍ قيميّ وليست بالضرورة جزءًا من عقيدةٍ دينيّةٍ.

من المفكرين في القرن التاسع عشر الذين دشّنوا الدراسات الأنثروبولوجية، يحتل وليام روبرتسون سميث (١٨٤٦ ـ ١٨٩٤) في كتابه الشهير **محاضرات حول دين الساميين** الصادر عام ١٨٨٩ مكانةً مهمّة. وكان قد عيّن أن الدين ليس نظريّة كونيّةً ولا مجموعة أساطير، «لكنّ أصل الدين الحقيقيّ متجذّرٌ في القيم الأخلاقيّة للعشيرة». وقد حلّل روبرتسون، وهو باحث وقس اسكتلندي، الديانات الساميّة القديمة والديانة اليهوديّة، وخرج بأن أساس الدين هو ذاته أساس أخلاق القبيلة و«الجماعة الطبيعيّة»، وأن الجماعة كانت تقوم على تشاركٍ في القرابة لا داخل القبيلة فحسب، بل مع الآلهة التي لم تكن مهتمةً بالأخلاق عمومًا، بل بأخلاق شعبها. وتتخّذ الآلهة بموجب علاقة القرابة مكانة الأب والأم للقبيلة، وقد ترك هذا أثره في الدين عمومًا. أما بالنسبة إلى المقاربة هذه فليس الأصل في الدين

خلاص الأرواح في الحياة أو بعد الموت، بل الحفاظ على المجتمع وضمان سلامته[١٠٠]، كما أنها تطرح رؤية ثورية للآلهة باعتبارها مرتبطة بعلاقة قرابة مع المجتمعات القديمة وامتدادًا لها.

لاحظنا أن سيغموند فرويد يعتبر تنظير روبرتسون سميث قريبًا من تنظيره في شأن الطوطمية وروادعها الأخلاقية التي تزامنت مع نشوء الدين للحفاظ على وجود الجماعة. فالإخوة الذين اجتمعوا وقتلوا الأب يقومون باستعادة الأب القتيل بأمثَلَته، وفي الوقت نفسه يقمعون الغرائز لممارسة الجنس مع الأقارب التي باتت متاحة بعد موت الأب، لكن أصبحت ممارستها مقرونة بتعذيب الضمير جراء قتل الأب[١٠١]. وقمع الغريزة بمنع ممارسة الجنس مع الأقارب بغرض الحفاظ على الجماعة هي أصل النواهي الأخلاقية جميعها بحسب فرويد. وهكذا ترتبط الطقوس الدينية الأولى بنواهٍ أخلاقية تحافظ على الجماعة[١٠٢].

عالج فرويد العلاقة بين الدين والأخلاق إذًا من منطلق قريب من ذلك. وهو اعتبار تقديس الأخلاق، أو تدنيس الشر امتدادًا لما تذوّتته[١٠٣] النفوس البشرية من إرادة الأب الأول القتيل. وهو الذي جسّدته الجماعة في الطوطم، ثم تحوّل إلى آلهة أنثى (أم) في مرحلة انتقال صلاحيات الأب القتيل إلى الأم، ثم أعيد اكتشافه في الآب الساكن في السماوات. وهو يجد مثالًا على ذلك في سفاح الأقارب والتزاوج مع الأخوات الذي صار يُعتبَر

---

(١٠٠) انظر: بول كلاڤال، **الدين والأيديولوجيا: آفاق جغرافية**، ترجمة فرج عوني (تونس: الدار المتوسطة للنشر، ٢٠١٠)، ص ٥٥، و William Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series, The Fundamental Institutions*, New Ed., Rev. Throughout by the Author, Burnett Lectures [Aberdeen university]; 1888-89 (London: A. and C. Black, 1894), pp. 53-64.

نسخة عام ١٨٩٤ منشور ككتابٍ رقميٍّ على الموقع الإلكتروني: <http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/14467.pdfL>.

(١٠١) Sigmund Freud, Preface to Reiks Rituell, Psycho Analytic Studies, in: Freud, *The Standard Edition*, vol. 17: *An Infantile Neurosis and Other Works (1917-1919)*, pp. 259-263.

(١٠٢) يؤكد فيبر أهمية الأصول السحرية للأخلاق الدّينية، وكذلك أهمية مفهوم الـ «تابو» ولكنه يرفض اشتقاق الديانات كلها من الطوطمية. انظر: Weber, *Economy and Society*, p. 434.

(١٠٣) نستخدم فعل «تذوّت» المشتق من «ذات» بمعنى استدخل أو استبطن أو تشرب، ولكنني أعبر بذلك عن تبني أو تملك موقف أو فكرة عن الذات.

أمرًا نجسًا تنتفض ضده المشاعر البشرية، هذا إضافة إلى أن الديانات تُحرّمُه. يرى فرويد إذًا أن النفورَ من سفاح الأقارب باعتباره عملًا غير أخلاقي ليس انتفاضًا إنسانيًا غريزيًا ضد ما يعتبره المرء غير أخلاقي، بل هو ناجم عن الخوف من الأب القديم الذي كان عبارة عن الذكر الأقوى في القطيع، والذي كان يحتكر العلاقة بالإناث في الجماعة بما في ذلك بناته، ويطرد أبناءه الذكور الكبار الذين عاشوا في جماعات صغيرة واضطروا إلى خطف الإناث من خارج الجماعة والتزاوج معهم. تمأسس هذا الخوف بصفته قيمة سامية بعد قتل الأب، تمامًا كما رفع الخوف منه إلى درجة الأمثولة الإله. ويؤكد فرويد إن العائلات الحاكمة التي ألّهت نفسها من الفراعنة وحتى البطالمة في مصر اعتبرت نفسها معفاة من هذا التحريم. وقد تزاوج الفراعنة مع أخواتهم، كما الأب القديم الذي لا تنطبق عليه هذه التحريمات والنواهي[١٠٤]. ويرى فرويد إذًا أن الآليات التي أدت إلى نشوء الدين، هي ذاتها التي أدت إلى نشوء الأخلاق بمعنى النهي عما هو منكر.

يؤكّد فرويد أن الأخلاق قد تقوم على تقييد حرية المجتمع تجاه الفرد، أو تقييد حرية الفرد تجاه المجتمع، أو تجاه الأفراد الآخرين. لكنّ اللافت في الأخلاق هو تلك الحماسة العاطفية لما يُعتَبر خلقيًا، أو النفور العاطفي مما قد يُعتبر غير خلقي[١٠٥]. وما يؤكّده فرويد هنا ليس رفض فكرة أن الخُلق غريزة معطاة فحسب، وليس رفض أن الأخلاق حساب عقلي فحسب، بل أن الخُلق والدين هما من منشأ واحد أيضًا ولهما علاقة بالمؤسسات الاجتماعيّة التي تقوم على قمع الغريزة وكبتها. فالإنسان لم يكن دائمًا ينفر مما ينفر منه في مرحلة تاريخيّة معطاة. وما يبدو نجسًا منفّرًا لم يبدُ كذلك في مراحل تاريخيّة أخرى.

ما المانع في أن يكون ما يمكّن الإنسان من قمع الغريزة هو عاطفة أخلاقية قائمة عند الإنسان؟ لا أعتقد أن فرويد قد نجح حقيقةً في تفنيد فكرة وجود عاطفة أخلاقية أو دينية معطاة، بل كل ما يفعله هو أنه يثبت في

---

(١٠٤) Freud, *The Standard Edition*, vol. 23: *Moses and Monotheism, an Outline of Psycho-Analysis and Other Works (1937-1939)*, p. 121.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الواقع أن ما يثير هذه العاطفة الوجدانية هو اجتماعيّ ومتغيّر، أي أن في الإمكان تعويدها وتحفيزها. وهذا لا ينطبق على الأخلاق وحدها، بل على تفاوت ما تعتبره الديانات المختلفة مقدّسًا ومدنسًا أيضًا، وبالتالي التفاوت في الموضوعات التي يعتبرها متديّنو الديانات المختلفة مقدّسة أو مدنسة فتجذبهم أو تنفّرهم. هذه كلها متغيرة، لكن هذا لا يمنع وجود ثوابت عاطفية وجدانية تنزع للانفعال بما هو مقدّس ومتجاوز، وللنفور مما هو مدنس أو نجس، مع تغير تحديد موضوعات الانجذاب والنفور.

يمكننا الترجيح بالقول إن السعادة الإنسانيّة المتعلّقة باللّذة الحسيّة والذهنيّة، بغضّ النظر عن تعريفاتها، إذا كانت متطابقةً في تعريفها مع ما هو حَسَن بالنسبة إلى الإنسان كما هي حال التعريفات الحسية المادية عند توماس هوبس (Thomas Hobbes) (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) مثلًا، فإن أي تعريفٍ للأخلاق لم يكن واردًا في المقابل من دون الجماعة التي تفرض ذاتها على شكل استبطان ثقافتها وتذوّتها، وانضواءٍ في أعرافها وتقاليدها، وعبر مكان الفرد في تسلسلها الهرميّ الذي يَفترِض مسبقًا، ويحدّد من دون نظريّة، ما هو حسن للجماعة وللحفاظ عليها، هذا قبل أن تتطوّر المناقبيّة باعتبارها أخلاقيّاتٍ للنخبة (وهي لا تتساوى مع مفهومنا للخيْر والشرّ بالضرورة)، وقبل أن يتطوّر مفهوم الطاعة باعتباره أساسًا للأخلاقيّات بالنسبة إلى بقيّة الأفراد الذين لا تتوقع منهم مناقبيّةً، بل يُطلب منهم التصرف بموجب ما يملي عليهم مكانهم في المجتمع من جهةٍ أخرى.

إذا ما انطلقت الأخلاق من وعي هذه الحالة، فلا بدّ من التعيين أن في هذه المرحلة المبكرة تبدأ الأخلاق بالانفصال نظريًّا عن السعادة. ففعل الخيْر هو انضواء طبيعي في أعراف الجماعة وممارساتها التي لا ينفصل فيها الدين عن الحياة عمومًا، ثم هو فعل واع بناءً على ما يجب أن يفعله الإنسان، بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا الفعل يسبّب له اللذة أو الألم، السعادة أو التعاسة. ويبدأ ذلك بمعرفة الحياة الأخلاقيّة لا تتطلّب قمع الغرائز فحسب كما تطلبه أي حياة جماعية، وهذا يتضمّن ألمًا، ولا تتطلّب تغيير نقطة الانطلاق من طلب اللذة فحسب، بل تتطلّب أيضا وعي عدم الانطلاق من المصلحة الخاصة وحدها بعد أن يتبلور مفهوم الفرد والمصلحة الخاصة.

ويمكن الادّعاء طبعًا أن الإنسان «المناقبيّ» أو حتى المؤمن البسيط، قد يدرّب حواسه لتشعر بالسعادة حتى عند التألم[١٠٦]، وذلك بفصْل الشعور بالسعادة عن اللذة؛ إذ إن إيمانًا محدّدًا عند الفرد (إيمانًا دينيًّا أكان أم غير دينيّ) قد يشعره بالسعادة عند فعل ما هو حسن، أو ما هو خير، حتى إذا لم يتسبّب بلذّةٍ بل بألمٍ. لكن حتى إذا ما قبلنا هذه الملاحظة، فإن هذا لا يعني تطابقًا بين السعادة وفعل الخيْر، ولا يقدّم ضمانةً لتطابقهما. وهذه هي النقطة التي ينطلق منها تفسير الدين، وبعده الإيمانيّ تحديدًا، من نوع الإيمان بالله وخلود الروح واليوم الآخر، على أنه ضامن لهذا التطابق.

ليست مصادفة أن يطلق المؤمنون بدين أو بقضية عبارةَ «نكران الذات» في وصف تحمّل المشقة من أجل العقيدة، أو من أجل قيمة، أو قضية، أو خيرٍ عام. وعلينا هنا أن نميّز بين تحمّل الألم من دون سعادة والاكتفاء بالتحمّل، أو حتى نشوء نوع من الاكتفاء والسعادة «العقلية» بالقدرة على التحمّل. كما علينا التمييز بين التحمّل من أجل فعل الخير نتيجة للاقتناع بخلود الروح والثواب والعقاب من جهة، والتحمّل نتيجة لتربية متينة على الشعور بالواجب والسعادة بأدائه من جهة أخرى. وثمة تمييز آخر يفرض نفسه بينهما وبين النشوة الناجمة عن نكران الذات في الحالات الصوفية وغيرها. النشوة هنا هي لذة ناجمة عن نكران الذات والاتحاد مع الروح أو القضية أو غيرها، ولا علاقة لها بالقرار الأخلاقي، وليست ناجمة عن فعل الخير. وليس كل نكران للذات يؤدي إلى السعادة، وليست كل سعادة هي نشوة تتمتع بنكران الذات ذاته.

في رأينا أن نشوء الدين باعتباره ظاهرة قائمة بذاتها كما في الديانات التوحيدية هو من مظاهر هذا الفصْل بين الفضيلة وفعل ما هو صواب والسعادة، وهو الفصل «المؤلم» وجوديًا للبشريّة. وليس نشوء الدين من مظاهر الفصل هذا، بل إن هذا الفصل هو من العوامل التي تحفِّزه. والدين

---

(١٠٦) لاحظ أننا لم نقل اللذة بسبب الألم، أو الناتجة من الألم فهذا انحراف نفسي، وحالة مرضية، بل قلنا السعادة على الرغم من الألم بفصْلها عن اللذّة الحسية المباشرة، وذلك بسبب فعل الخيْر. وحتى هذا لا يعني أن هنالك تطابقًا بين الخيْر والسعادة. فعند كثيرين لن يكون تحقيق هذا التطابق ممكنًا.

في الوقت ذاته هو أهم منتِج للحلول لهذه المعضلة. أي أن الدين الذي يأمر الإنسان بفعل الخيْر، بغضّ النظر عما قد يسبّب له ذلك من ألم، أو تعاسةٍ ماديّةٍ أو غيرها، هو أيضًا من يقدّم الحلول لهذا الانفصال عبر الإيمان بالله وبخلود النفس.

وليس الدين سبب هذا الانفصال أيضًا، بل هو يمارس هذا الانفصال ويوسِّعُه. وهو انفصالٌ ناجمٌ عن تطوّر المجتمع ونشوء بنى اجتماعيّة أعقد من الجماعيّة الأوليّة التي لا ينفصْل فيها ما هو حسن عن المتعة الشخصيّة في حدود إعادة إنتاج الجماعة لذاتها، حيث لا تعريف ممكنًا للسعادة خارج الحياة المشتركة في الجماعة.

إن نشوء بنى اجتماعيّة مركّبةٍ تنفصْل فيها السلطة عن البنية الأوليّة للجماعة، وتنفصْل فيها الحياة الجماعيّة إلى فكرٍ وممارسةٍ، وغير ذلك من التمايزات، هي التي تنتج الفصْل بين الأخلاق والسعادة، وبين السعادة والمتعة الشخصيّة. وتنتج الدين أيضًا بصفته ظاهرة بادية الملامح قائمة بذاتها، أي غير غائرةٍ في غيرها من الظواهر. ونقصد بكونه غائرًا في غيره من الظواهر أن في الإمكان تصور مجتمعات لا يمكن فصل الدين فيها عن الحياة وعن العمل في إعادة إنتاج الجماعة في الصيد والرعاية والزراعة وفي إحياء المواسم الطبيعيّة والطقوس الاجتماعيّة.

وطبعًا حاولت فلسفة التنوير في كلّ عصرٍ من العصور، إذا قبلنا أن لكلّ عصر تنويره، حلَّ هذه المعضلة بأساليب أخرى هي إخضاع المنفعة الذاتيّة للعقل الذي يفكّر بمصلحةٍ عامّةٍ، ونشوء الأخلاقيّة العقْلانيّة. وهي تتأثر بلا شك بالقيم الدينيّة السائدة، ولكنّها تنبع أساسًا من حرية التفكير في الخيارات، بما فيها الموازنة بين المنفعة الفرديّة والمصلحة العامة، والمتعة الآنيّة، والمصلحة الأبعد مدى. فحولها يدور الفكر الأفلاطونيّ والأرسطيّ في عصر التنوير اليونانيّ، وحولها تدور الحوارات الفلسفية في شأن الخيْر والحريّة من المعتزلة وحتى ابن رشد، وحولها يدور فكر التنوير الأوروبيّ من شبينوزا حتى كانْت الذي سوف نتحدث عنه لاحقًا. ولا شكّ في أنّ مهمة تبرير الأخلاق والقيم في منظومة أو بنية نسقيّة (Ethics) كانت أصعب في المجتمعات التي تسود فيها الثقافة الدينيّة من غيرها. لأنّ هذه المهمّة

تبدأ بصوغ مفاهيم الخيْر والشرّ بالعقل، وخارج منظومة الإيمان، (وليس بالضرورة ضدّها). ولا شكّ في أن أيّ محاولةٍ مثل هذه لتبرير الأخلاق خارج الدين كانت تثير المؤسّسة الدينيّة والسياسيّة في تلك المجتمعات ضدها. ومن هنا يصعب أن نجد «علم» أخلاقٍ قائمًا بذاته خارج الشريعة في المجتمعات الإسلاميّة. وحتى الحالات الفكرية المتأثرة بالسياسة الإمبراطورية الفارسية أو بـ «علم» الأخلاق اليوناني أو بـ «المروءة» العربيّة، جرت أسلمتها، وأحيانًا أسلمتها باللغة والتعابير المستخدمة فقط.

نحن نجد هذه الإشكاليّة بأرقى صورها كمنظومةٍ فلسفيّةٍ عند باروخ شبينوزا. فهو قد طابق من جديدٍ عقليًّا بين السعادة والخيْر والمنفعة الشخصيّة، وجعل العقل يخضعهما لمنفعة المجموع في ما يشبه أخلاقيّات «أحب لغيرك ما تحب لنفسك» الدينية، وجعل الله هو هذا العقل الكليّ اللانهائيّ في التفكير وفي الامتداد، وبالتالي لا يوجد ما هو خارجه. وهي في رأينا المعبّرة عن الطبيعة الإلهية الوحيدة التي يمكن التوصل إليها فلسفيًا بالاستدلال من دون القفز فوق الهاوية الفاصلة بين الفكر والوجود، لأنها تفترض أصلا مسلمة وحدة الوجود، أي ضرورة وحدة العقل والوجود، والروح والمادة. من هنا يكون فعل الخلق داخل اللانهاية لا خارجها، لأن عقل الإنسان جزء من العقل اللامتناهي. وكما أن هذا الوجود اللامتناهي في الفكر والامتداد هو الضامن لموضوعة المعرفة، فسوف يكون هو الضامن عمليًّا لهذا التلاقي بين السعادة والخيْر، وبين المنفعة الشخصيّة والمنفعة العامّة، وذلك بواسطة الإيمان بالحياة الأخرى والثواب والعقاب.

الافتراض أن الإيمان الديني خيارٌ فرديٌ حر هو افتراض نظري في مرحلة تاريخيّة محددة. ولكن حتى هذا الإيمان كخيار حر لا يكون دينيًّا إذا لم يرافق الإيمان إلزام أو طاعة تتمثّل بسلوكيّات وفرائض. قد يكون الإيمان الديني خيارًا فرديًّا حرًّا، وهذا أمر نادر الحدوث، فهو غالبا ما ينجم عن توارث معتقدات وبنى وأعراف، يرافقها تذوّت شخصي لمشاعر جماعية تجاه الأشياء المقدّسة وغير المقدّس والحلال والحرام. لكنّه حال حصوله يتضمن التزامًا بما «اختار» أن يؤمن به. لكن غالبًا ما يكون هذا الالتزام في الواقع ناجمًا عن تنشئة تؤدي إلى قناعات لا عن خيارات فردية، أو تكون

ناجمة عن ضغوط مجتمعية أو عرفية، وفي بعض الحالات إلزام قانوني من الدولة عندما تتطابق السلطة الدينية والسياسية.

يرى أغلبيّة المفكرين الدينيين في الغرب على الأقل، أن المعرفة الأخلاقيّة عمومًا لا تحتاج إلى معرفة لاهوتيّة. فقبل المعرفة الدينيّة العقيديّة والرسالة النبوية بالوحي، إنما كان الإنسان يتصرّف بالفطرة بموجب القانون الإلهي. وثمة موقف آخر يقول إن الحسن والقبح قائم في الأشياء والإنسان يدركها، ولكنه لا يدركها بالحس، بل بالعقل، وهو موقف المعتزلة. ومن المعروف أن أحاديث كثيرة وردت على لسان الرسول مُحمّد في الإسلام أنه جاء ليتمّم مكارم الأخلاق، وهذا يعني أنَّ مكارم الأخلاق كانت قائمة. وأقوال أخرى مثل «خياركم في الجاهليّة خياركم في الإسلام»، وهذا حديث يؤكد أنَّ من لديه خيار أخلاقيّ صحيح في الجاهليّة هو من يحمل خيارًا أخلاقيًّا في الإسلام.

عندما يعرّف تيار فكريّ ما أن الخير هو ما يأمر به الله، يُسأل السّؤال عن العلاقة بين مصدر الأمر وطبيعة الفعل الأخلاقي. هذا سؤال مهم، إذ لا توجد علاقة أكيدة بين أن يكون الآمر بالخير كليّ الخير فعلًا وأن يكون الفعل نفسه الذي يأمر به خيرًا. ويؤدي قبول مثل هذه العلاقة باعتبارها مسلّمة إلى وضع الدين بدلًا من الأخلاق عند التهرّب من مسؤولية فحص أخلاقية الفعل ذاته بغض النظر عن مصدر الأمر به، أو لتغطية العمل غير الأخلاقي بأمر ديني بواسطة تأويل ديني لنص مقدّس، أو بواسطة من يفسّرون النص، و«يؤمن» الناس بتفسيرهم. في استبدال القرار الخلقيّ بالإملاء الدّينيّ أو النقل الدّينيّ ينشأ احتمال أن يتحوّل الدّين إلى غطاء لأفعال غير أخلاقيّة.

حين يحاول المتديّن اشتقاق واجباته الخلقيّة من الدّين فلا بدَّ من أن يفترض أو أن يؤمن بوجود الله، والانتقال من الله بصفته مفهومًا وخيرًا مطلقًا إلى لفظ الله باعتباره اسم علم لكائن موجود، فهو يَنهى ويأمر لأنه موجود، والالتزام بأمر الله مصدره الخير المطلق. فالله موجود، والله يأمرنا، والله خير مطلق، ونحن ملزمون خلقيًّا بما يأمر به الله، لأن ما يأمر به الله هو خير. بمعنى أن الأخلاق في الدين تعني أن نعرف ما الذي يأمرنا به الله وما الذي ينهى عنه. قد نؤمن أن وجود الله هو أساس الطبيعة وأساس

الأخلاق وأساس كل شيء، لكننا بالتّأكيد لا نحتاج إلى معرفة الله كي نعرف علم الطبيعة، وبالتأكيد لا نحتاج إلى معرفة الله كي نعرف الأخلاق. هنالك فرق بين الاقتناع ببنية معيّنة للوجود ومحورها الله، وأن نُحوّل ذلك إلى نظريّة معرفيّة.

أما إذا اعتبرنا أن الله يأمر بفعل ما لأنه فعل حسن وليس العكس، فعندها يلتقي التفكير الدّيني مع الأخلاق، ويأخذ الفكر الدّيني بالتفسير والتأويل على غرار القول: إذا كان أمرٌ ما ليس حسنًا فلا يمكن أن يكون الله قد أمر به، ويجب أن نبحث عن تفسيرٍ آخر. هنا تكون الأولويّة للأخلاق ومنها تُفسَّر إرادة الخالق، ويرفَض التفسير غير الأخلاقي لأمر ديني. وثمة مطابقة ضروريّة حقيقيّة بين الله والخير، بمعنى أن الله لا يفعل إلا خيرًا، وليس أن الأمر خير لأن الله أمر به. نحن نعتقد أن هذا التمييز الدقيق هو أساس الإشكال الأخلاقيّ في الفكر الدّينيّ.

يتفق الصوفيون من الديانات كلها على أن الوجود ليس صفة تجعل الله من الموجودات. وإذا كان القصد أن الله موجود من الموجودات فمن الأدق أن نقول إنه ليس موجودًا كباقي الموجودات ـ وبهذا المعنى هو «عدم الوجود» مثل باقي الموجودات، إنه عدم الوجود بهذا المعنى. ومن هنا حدّق البوذي في الفراغ في النرفانا التي تعني حرفيًا الانطفاء، فالاستنارة تكون بالانطفاء والوصول إلى حالة العدم. ومن هنا حاول الصوفي أن يترفّع عن الموجودات بنفيها للتسامي نحو هذا اللاوجود.

إن مصدر القلق الذي تثيره هذه الحقيقة عند كثير من الناس الأخلاقيين هو أنه باختفاء الله من المعرفة الأخلاقيّة، أو عدم الحاجة إليه، وما أعلنه فردريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) في فلسفته على أنه موت الإله، يعني أن لا شيء محرّمًا. والوجه الآخر لكل شيء محرم هو كل شيء محلّلًا؛ وتعني أيضًا كل شيء محرّم لأن المسألة بموت الإله تصبح نسبية، فما هو محرم لشخص قد يصبح محلّلًا لشخص آخر. لكن الحقيقة أن الأمور أعقد من ذلك، فحتى عندما يقرّر الإنسان قراراته الأخلاقيّة، فإنه لا يقرر ذلك باعتباره ذاتًا فحسب، بل يقررّ أيضًا باعتباره جزءًا من المجتمع وجزءًا من البشريّة. وقد يتذوّت في داخله البنى الاجتماعيّة والتقليديّة

والعرفيّة، كما أنه قد يأخذ بحساب عقلانيّ الصالح العام والنّتائج المترتّبة عن أفعاله حينما يُصدر حكمًا خلقيًّا.

ثمة بالطبع من يعتبر أن العائق أمام القرارات الأخلاقيّة الموضوعيّة أو المسؤولة عند الذات الإنسانيّة هي أنانيّة الإنسان، وخضوع الإنسان لميوله وأهوائه، واهتمامه بالنتائج المباشرة لفعله من دون أخذ النتائج على المدى البعيد، وطبيعة الإنسان الشهوانية التي تشكّل أساس الخطيئة في الأخلاق، وغير ذلك من عوائق اتخاذ قرار خلقيّ صحيح. الحقيقة أنَّ هذه العوامل لا تُبرّر فقط افتراض فكرة الخير المطلق والإيمان بالله وغيره، ولكنها تُبرّر أيضا مأسسة الأخلاق العامّة في مؤسّسات ودولة وتربية وتعليم ومفهوم الصالح العامّ في القانون المدنيّ والجنائيّ وغير ذلك من الأمور، أي أنه قلّما يوجد مجتمع يكون فيه البديل من الاعتماد على الدّين في الحسم الأخلاقيّ هو ذاتيّة الإنسان وحدها. وقد قلنا أن ذاتيّة الإنسان ليست ذاتيّة فحسب، بل هي ذات استبطنت موضوعًا، وقلنا ثانيًا أن هنالك مؤسّسات وبنى اجتماعيّة تمثل ما يمكن تسميته بالأعراف والأخلاق العامّة والقوانين وغيرها.

تحقّق العلمنة فصْلًا بين المرجعية الدينية والأخلاقية بدرجات متفاوتة بين مجتمع وآخر فتقلل من نقاط التقاطع بين الدين والأخلاق. لكنّ ما من تطابق مفهومي، ولا وحدةٍ عضويّةٍ أصليّةٍ بينهما أصلًا. ويقوم الإيمان الديني عمومًا على الطاعة للحقيقة المنكشفة في الوحي (ولا سيما في الديانات التوحيدية)، بما في ذلك طاعة الوصايا الأخلاقيّة التي تمكّن من بناء حياةٍ اجتماعيّة. لكنّها بمفهوم الطاعة تحوّل العلاقة بين الله والمؤمن إلى سلطةٍ روحيةٍ، تتمثّل بالطاعة الناجمة عن الإيمان. وهي تنشئ بذلك أساسًا ذهنيًا، نفسيًا ونظريًا، لصراعٍ بين السلطة الروحيّة والسلطة الدنيويّة فور تشكّلهما ووعيهما لذاتهما حتّى حين يكونان في حالة وحدة. فهي وحدة تتضمن اختلافًا بين مرجعيتين. وحتى استخدام إحداهما للأخرى إنما يشكّل اختلافًا يتحول إلى صراع على المدى البعيد.

والدين حين يشتمل على تشريعاتٍ، فإن طاعتها هي الأمر الحسن بالنسبة إلى المتديّن، لا التشريعات ذاتها بالضرورة. فهي ليست موضوع تقويمٍ أخلاقيّ عند المؤمن. الدين بالمعنى الحرفي يُطاع لأنّه دين. وللدقّة الله يطاع

لأنّه يجب أن يطاع، والإيمان هو إيمانٌ بصفات لله توجب طاعته. وهو لا يمكن أن يطاع لأنّه حسن، أو لأنّه فضيلة. فطاعته لأنّه حسن تعني الحكم عليه، وتعني أن الفضيلة قائمة وأن الله يشرع من منطلق خضوعه لها، وبموجبها يحكم الإنسان على شرع الله إذا كان خيْرًا أو شرًّا، حسنًا أو رديئًا. أما التديّن بمفهومه الحرفي فلا يمكن أن يحكم على الله، بل يشتق الفضيلة من الله. أي أن ما يأمر به الله هو خير، لأنّ الله أمر به. وكان أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م ـ ٥٠٥هـ/ ١١١١م) على هذا الرأي وكذلك موسى بن ميمون (٥٣٠هـ/ ١١٣٥م ـ ٦٠١هـ/ ١٢٠٤م) الذي نظّر لهذا الرأي فلسفيًّا[١٠٧]. وهذا هو لب السجال الكلامي بين الأشعرية والمعتزلة.

حين نَلِجُ موضوع الدين والأخلاق نصطدم فورًا بمسألة الطاعة ومفهوم الطاعة في الدين. فإذا لم ترتبط الأوامر الأخلاقيّة في الدين بالطاعة بل كانت موضوعًا للقرار الإنسانيّ الذي يحسم أخلاقيتها من عدم أخلاقيتها، فلن يبقى مكان للدين في سياق الأخلاق، بل نعود إلى القرار الإنسانيّ الحر المبني على محاكمات عقليّة لمسألة الأخلاق. حالما نُعالج قضيّة الطاعة في الدين عقليًّا نصل إلى نتائج لا يمكن أن تكون عقليّة. فالدّين يأمر بطاعة الخالق، ويحصل ذلك عادة عبر النص، ومن النص عبر من يحملون النص إلى المؤمن. إذا كان الحُكم عقليًّا فالسّؤال الأوّل الذي يجب أن يتبادر إلى الذهن هو: لماذا يجب أن نطيع الخالق؟ ولماذا يجب أن تكون العلاقة علاقة طاعة بين الخالق والمخلوق؟ وهو سؤالٌ لاهوتيٌّ معروف، وغالبًا ما يصل اللاهوتيّون إلى استنتاج أن على المخلوق أن يطيع الخالق لأنّه الخير كلّه. وهنا تُطرح القضية المشهورة وهي إذا كنّا نُطيع الخالق لأنّه خير كلّه، فهذا يعني أن لدينا فكرة عما هو الخير كي نحكم على أن الخالق خير كلّه، وعينيًّا تتوافر لدينا فكرة عن أن الأوامر الصّادرة عنه هي أوامر خيّرة. إذًا يجب أن نُكَوّن فكرتنا عن الخير قبل فكرتنا عن الدّين، أي أن الأخلاق سابقة على الدّين. أما إذا قلنا إنّنا يجب أن نُطيع الله لأنّه يأمرنا، أي يجب

---

(١٠٧) انظر: Alasdair C. MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (London: [Taylor and Francis], 2006), p. 115.
طبع هذا الكتاب عدة طبعات منذ العام ١٩٦٧، عندما نشر أول مرة.

أن نُطيعه لأنّه يجب أن نُطيعه، فذلك دور منطقيّ يوصلنا إلى نتيجة تقول: إما أن لدينا فكرة عن الخير والأحكام الخلقيّة كي نقرر أن طاعة هذا الأمر الدّيني، أي أن الطاعة ناجمة عن حكمنا الأخلاقيّ نتيجة توافر معايير أخلاقيّة لدينا، أو أن نؤمن إيمانًا مطلقًا بوجود كائنٍ عاقلٍ خيِّرٌ كلّه، وأنّ لهذا الإيمان بهذا الكائن العاقل تأثيرًا في حياتنا الداخليّة ومعاييرنا الأخلاقيّة. وهذه فكرة قد تُقلب بسهولة من دين إلى فلسفة فنقول إن ثمة قيمًا مطلقة قائمة على التفكير بالإنسانيّة ككل، أو بالكون ككل نشتق منها أحكامنا الخلقية بدلًا من أن نتعامل معها دينيًّا كمحمول لفكرة الله.

هذه الفكرة الأخيرة هي أفكارٌ على درجة من العموميّة، وهي ربما تجمع الإيمان المطلق عند متديّنين من أتباع ديانات عديدة والفلسفة. ولكن من غير الواضح كيف ننتقل من هذه الفكرة المطلقة المعقولة عن خيرٍ مطلق أو كائنٍ عاقلٍ مطلق، إلى العقائد الدينيّة العينيّة التي تتضمّن أشكالًا محدّدة جدًّا من العبادات، وأشكالًا محدّدة جدًّا من الأوامر الإلهيّة التي يمكن بشكل عاقل اعتبارها خيرًا والسير بموجبها، وأخرى تُطاع من دون أن يكون لدينا حكم واضح في شأنها، وثالثة نحكم عليها بالعقل حاليًّا أنها قبيحة وسيّئة ومع ذلك تَرِدُ في بعض النصوص الدينية المقدّسة لدى أتباعها، وبعضها يجري تجاهله عبر الزمن وهكذا. لا يمكن الانتقال استدلاليًا من الأفكار المجرّدة في شأن الدين والأخلاق والخير المطلق كمحمول لله إلى الدين العيني بتركيباته وتعقيداته الكثيرة، وأكثره ليست له علاقة بهذا الفرضيات العامة. وغالبًا ما يجري العكس، أي يحاول اللاهوتي أو المتكلّم أن يثبت علاقة بين عقائد دين عيني وهذه الأفكار المجرّدة. فالعقائد لا تشتق استدلاليًا من أفكار بسيطة كما في علم الهندسة، بل هي نتاج مركب من الثقافة والواقع والأفكار.

نحن نرى أن العلاقة بين المستويين، الإيمان المطلق بالخير المطلق كأساس للأخلاق الذي قد نجده عند فيلسوف متديّن أو غير متديّن من جهة، وبين الإيمان العينيّ بعقيدة محدّدة وبنصّ دينيّ محدّد وبأنبياء معيّنين وطاعة تشريعاتهم، لا يمكن أن تكون علاقة اشتقاقيّة فلسفيّة. وأن هذه، بما فيها الإيمان التوحيدي ذاته، هي ظواهر اجتماعيّة متشكّلة تاريخيّا، وقد تكون موروثة على شكل بنى ثقافيّة واجتماعيّة تؤثر في الأخلاق وتتأثّر بها. وقد

تكون عند المتديّن الوجدانيّ أو الصوفيّ ذات علاقة بذلك الحدس الأصيل برغبة الإنسان في التّجاوب أو التّفاعل مع الكلّ كواحد، أو مع الواحد في الكلّ، أو المُنتهى إذا صحّ التعبير(كما سبق أن عرّفنا The Ultimate)، فيجد في هذا الانسجام نوعًا من الخلاص الداخليّ للنفس. لكنّنا لا نرى أن هذا بالضّرورة قائمٌ عند جميع المتدينين في جميع الدّيانات، خاصّةً حين يكون التديّن ممارسة اجتماعيّة أو ثقافيّة موروثةً أو تشكّل بنًى يولد فيها الإنسان وتجيب عن حاجاتٍ عينيّة وتقوم بوظائف عينيّة في المجتمعات المختلفة.

يُظهر البحث أن تصور وحدة الله نتاج تاريخيّ من تطوّر الفكر والعلم إلى درجة التمكّن من رؤية نظام واحدٍ في الكون بواسطة الدولة أو بتطور المعارف والمدارك. ففكرة الله الواحد بدلًا من تعدّد الآلهة ناتجةٌ من تطوّرٍ فكري طويلٍ. الفكرة الأكثر طبيعيّةً بالنسبة إلى تعدّد الظواهر والمنظومات في الكون هي إسكانها بالأرواح، أو الإيمان بتعدديّة الآلهة. ويجري الانتقال منها إلى التوحيد الفلسفي أو الديني. وربما سبق التوحيدُ البدائي التعددية بوحدانية أولانية تشعّبت منها الآلهة. لكن بعد أن أصبحت فكرة الله الواحد في التوحيد الذي نفى التعددية قابلةً للتشكيك والتساؤلات عبر التاريخ بما في ذلك تناقض وجود الشر وطبيعة الإله الخيرة وطبيعة الخلق وتحدد اللانهائي الخالق بالمخلوق النهائي وغيرها، طُرِحَ سؤال عن دور الدين الاجتماعيّ، ونفعيّة الدين الاجتماعيّة ووظائفه الأخلاقيّة. والسؤال في حدّ ذاته، ومحاولة إثبات نفعيّة الدين، يشكّلان معًا دليلًا على أن أن الفلسفة تعتبر الإيمان المطلق نظرية. وبمجرد تبرير الإيمان المطلق لذاته يتحوّل إلى نظرية. فمعنى التديّن نظريًّا لا يتضمّن تبرير ذاته بالنفعيّة. ومن يفعل ذلك هم فلاسفة، كما يفعل ذلك ممثلو المؤسّسة الدينيّة في معرض تبريرهم النفعي للدين، وفي تبريرهم الدينيّ للنفعيّة المعاصرة المنتشرة حتى في الوعي اليوميّ الحديث. ولكنهم لا يفعلون ذلك في فراغ. فمن الواضح ان هذه التبريرات ضرورية لكثير من أتباعهم العينيين غير النظريين.

لقد كتب شبينوزا فلسفة غير دينية تطرح أسسًا فلسفية مختلفة للدين ولمعرفة الله كمطلق في الكون، ولكنه فصل الفلسفة عن الإيمان. وفي رسالته في اللاهوت والسياسة يقول إن «غاية الفلسفة هي الحق وحده. . .

وغاية الإيمان هي الطاعة والتقوى وحدهما... فالإيمان يكفل لكلّ فردٍ الحريّة المطلقة في أن يتفلسف، حتى ليستطيع أن يفكّر كما يشاء في أيّ موضوعٍ، دون أن يكون بذلك قد ارتكب جرمًا، وهو لا يدين إلا من يدعون الناس إلى العصيان والكراهية والمنازعات والغضب، بوصفهم الخارجين عن الدين، ودعاة الفتن»[١٠٨].

أهم عنصرٍ في الإيمان بالله هو الإيمان بصفاتٍ له تجعل طاعته حتميّةً. وهذا متغيّر طبعًا وفق ما يتخيّله الناس في كلّ عصرٍ عن الصفات التي توجب طاعة الله. فيفترض أن الله ثابت كامل لا يتغير، ولكن تصور الناس له يتغير باستمرار، فالله في الأسفار الأولى للتوراة غيره في أسفار الأنبياء، وغيره في تصور المسيحيّة له كأب، وغيره في تصور الإسلام. الله هذه الحقيقة المتعالية الأكثر أهمية في الثقافة الإنسانية ربما، هي أيضا من أكثر الحقائق تغيّرا في تصوّرات الناس له عبر الزمان والمكان. وهو لا يبدو متعاليًا حين يسهب في شرح أجزاء الذبائح التي ينبغي أن تقدم له، والتي يصفها الله بالتفصيل كيف يجب أن تقدم له في سفرَي الخروج والتثنية. ولا تلبث أن «تعيفها نفسه» في أسفار الأنبياء، ويطالب البشر بعدم تقديمها وبفعل الخير بدلًا من ذلك، وبذل المعروف، وإطعام السائل، والبر باليتيم والأرملة وغير ذلك.

«ذلك لأنّه مثلما أن الإيمان قد أوحي به قديمًا، وكتب على قدر فهم الأنبياء والعامّة في عصرهم، وطبقًا لمعتقداتهم فكذلك يتعيّن على كلّ فردٍ أن يهيئ الإيمان وفق آرائه، حتى يمكنه اعتناقه دون أدنى مقاومةٍ من فكرةٍ ودون أي تردّدٍ. فالإيمان... لا يتطلّب الحقيقة بقدر ما يتطلّب التقوى، وهو لا يكون باعثًا على التقوى، ولا يؤدي إلى الخلاص إلا بقدر حثّه على الطاعة. وعلى ذلك فأفضل المؤمنين ليس بالضرورة من يعرض أفضل الحجج، بل هو الذي يقدّم أفضل أعمال العدل والإحسان. وإني لأترك لكل منكم حرية الحكم في مدى نفع هذه العقيدة وضرورتها للدولة، إذا ما أردنا أن يعيش الناس في سلامٍ ووئامٍ، وفي مقدار ما تتيح من تجنّب أسباب

(١٠٨) سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص ٣٥٣.

القلاقل والجرائم...»[١٠٩]. هذا ما كتبه شبينوزا، وتابع قائلًا: حين ظهر الله لبني إسرائيل في سيناء، فهو لم يظهر على شكل حجج عقليّةٍ للإقناع، وإنما على شكل برقٍ ورعدٍ وضربات بوقٍ وغيرها، وذلك لإدخال الرهْبة في القلوب، والحثّ على الطاعة[١١٠].

هنا نقف أمام معضلةٍ أخرى، وهي أن الطاعة الناجمة عن الإيمان المطلق من جهةٍ، أو عن الخوْف من العقوبة من جهةٍ ثانيةٍ لا تؤسّس للأخلاق. الأولى تؤسّس للتقوى في أفضل الحالات، وقد تؤسّس للتعصب. والتعصب قد يدفع لأعمال غير أخلاقيّة. والثانية تؤسّس لنفعيّةٍ ذاتيّةٍ وليس لأخلاقٍ.

لنقرأ كيف يصف شبينوزا هذا الدافع النفعي المؤجّل للأخلاق. «يبدو أن العامّة (Vulgi) [...] يظنون أنفسهم أحرارًا كلّما جاز لهم الإذعان لميولهم، ويظنون أنهم يتنازلون عن حقوقهم كلّما أرغموا على العيش وفق القواعد التي يقضي بها القانون الإلهيّ. والأخلاقيّة إذًا والدين [...] إنما هي في نظرهم أحمالٌ يأملون إنزالها بعد الموت، كي ينالوا جزاء عبوديّتهم، أي جزاء أخلاقهم وتديّنهم و[...] يدفعهم إلى ذلك أيضًا، بوجهٍ خاصٍّ، وبقدر ما تتيح لهم خسّتهم ويتيح عجزهم النفسيّ، خوفهم من العذاب الأليم بعد الموت. ولو لم يكن للناس هذا الأمل وهذا الخوْف، ولو كانوا يعتقدون، على العكس من ذلك، أن النفس تفنى بفناء الجسم، وأنه لا أمل للأشقياء، الذين أنهكهم عبء الأخلاق، في الخلود في الآخرة لعادوا إلى طبْعهم، وأرادوا تدبير كلّ الأمور وفق ميولهم، والتعويل على الحظ أكثر من تعويلهم على أنفسهم»[١١١]. سبق شبينوزا كانْت في هذا التشخيص، كما سبقه في طرح نمطٍ من التديّن العقليّ الناجم عن معرفة الخالق، الذي فيه يتوحّد الخاصّ مع العامّ، ولا يعود فيه فعل الخيْر عبئًا بل داعيًا للسعادة من دون الخوْف من الموت.

هو في رأينا لا يبيّن الحاجة إلى التديّن بقدر ما يبين الحاجة إلى العقل

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(١١١) بندكيتس دو سبينوزا، **علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

والأخلاق القائمة على المحبة الكونية وضرورة تأسيس أي دين عليها. فالعقل بحدّ ذاته يقود إلى أن «الذين يبحثون في ضوء العقل عمّا يفيدهم، لا يرغبون في شيء لأنّفسهم إلا ويرغبونه أيضًا لغيرهم، وبالتالي فهم عادلون وحسنو النية ونزهاء»[١١٢]. وكما يتطابق الخيْر مع المنفعة يتطابق الخيْر العام مع الخيْر الخاص عند من يقوده العقل. وقيادة العقل الأخلاقيّ هذه هي الفضيلة، إلا إذا كان التديّن معرفة الله، وللدقّة الحبّ العقلي لله، كجزءٍ من محبّة الله لنفسه بما هو عقل كلّي. «إن ما تشعر به النفس من حب عقلي لله لا يختلف عن الحبّ الذي يحبّ الله به نفسه، لا من حيث هو لا متناهٍ، وإنما من حيث أنه يمكن تفسيره بماهيّة النفس البشريّة منظورًا إليها من جهة الأزل، بمعنى أن ما تشعر به النفس من حب عقلي لله هو جزء من الحبّ اللامتناهي الذي يحبّ به الله نفسه»[١١٣]. والدين عند شبينوزا هو «كلّ ما نرغبه ونفعله ونكون علّةً له، من جهة امتلاكنا لفكرة الله، أو من جهة معرفتنا به»[١١٤]. أي أن الدين هو كل فعل أو رغبة يدفع الإنسان إليها الإيمان بالله، أو معرفتها. ولا شكّ في أن الأخلاق التي يؤسّس لها شبينوزا، هي أخلاق محكومة بالعقل، وأنها هي الدين الذي يدافع عنه، وهي النفس اللانهائيّة المنظور إليها من جهة الأزل. ويمكن فهم هذه المطارحات كتأسيسٍ عقلي للأخلاق خارج الفهم المألوف للدين كأوامر ونواهٍ أخلاقية، ما يلغي الحاجة إلى الدين، أو كتأسيسٍ لفهمٍ جديدٍ للدين كأنه أخلاق وعقل. وربما يطلق شبينوزا على هذا التأسيس تسمية دين لئلا يقع في الكفر أمام نفسه، أو في تهمة الكفر أمام الآخرين. وهو مع ذلك لم ينج من التكفير لدى الجالية اليهوديّة التي انتمى إليها في أي حال، ومن مختلف اللاهوتيين الذين غالبا ما اتهموا زملاءهم في السجال بالكفر والوقوع تحت تأثير شبينوزا لقرون لاحقة.

لكنّ التديّن الواقعي البسيط، التديّن القائم على الإيمان، وعلى محبّة الله، محبّةً إيمانيّةً غير عقليّةٍ، إذا ما صحّ التعبير، لا يُمارَس على هذا النحو، بل يمارَس عادةً كمكوّنٍ من مكوّنات الأخلاق الاجتماعيّة إلى جانب

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٣

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

إيمان محكوم ببيئة اجتماعيّة وبعقائد متوارثة مكيّفة في ظروف العصر بوسائط عديدة. ويمكن أي إنسانٍ أن يلاحظ ذلك الخلاف الدائم في مفهوم عامة الناس للدين، والنقاش الذي لا ينتهي في أوساطهم بين التديّن كمجرد التزام بمظاهر، أو كتدين أكثر تزمّتًا في أمور شكليّة ونظرة عابسة غاضبة للدنيا، أو المفهوم النبيل للمتديّن البسيط في مجتمعه كشخصٍ سمحٍ أخلاقيّ في سلوكه. ونحن لا نقصد بذلك من يحملون الدين كأيديولوجيّة تبريريّة، ولا من يستخدمونه للتغطية على أفعالٍ لا أخلاقيّةٍ، وما أكثرهم، بل نقصد التمييز القاطع بين ما يجوز ولا يجوز، ما يرضي الله وما لا يرضيه، وما تعرفه كلّ جدّة وأمّ عن ظهر قلب، حين تستخدم بعض القصص الدينيّة وبعض الأساطير ذات العبر الأخلاقيّة لترويها لأبنائها، وبعض النواهي للتحذير من عواقب الفعل الآثم.

كان بعض آباء الديانات التوحيدية قد فسّر القَصص الموجود في النصوص الدينيّة في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام تفسيرًا أخلاقيًّا. ومال الفلاسفة الرواقيون انسجامًا مع فلسفتهم الأخلاقيّة، وغيرهم من مفسري الأساطير تفسيرا رمزيًّا، إلى فرض تفسيراتٍ مجازية أخلاقيّةٍ للأسطورة اليونانّية التي بدت فيها الآلهة فوق الأخلاق. فقد اعتبروا أن الأساطير تمثّل استعاراتٍ لخياراتٍ أخلاقيّة، فهرقل هو الحكمة التي تتعرض باستمرارٍ لخياراتٍ أخلاقيّة، وأريز هي الحماقة، وأفروديت هي الشهوة، وهرمز هو العقل... لم تكن الآلهة بنظر الرواقيين إذًا شخصياتٍ متكاملةً تصنع خياراتٍ أخلاقيّة، قبيحةً وحَسنةً، بل هي تقدّم بذاتها تمثيلًا لقيمٍ أخلاقيّةٍ. ونحن نعتقد أن التدين الشعبي قد تذوّت بالتدريج التفسير الفلسفي الرمزي للأساطير إلى حد بعيد.

لا يتطابق الدين مع مفهوم الأخلاق في عصرنا، وهو القائم على خيارات الفرد المستقلّ والحرّ الإرادة، ولكنّه يشمل في بعض أشكاله الرئيسة كما نفهمه إضافةً إلى العقيدة والعبادات، نظرةً أخلاقيّة لأفعال البشر، تجعلهم مسؤولين بشأنها أمام الله[١١٥].

---

(١١٥) أجمع أغلبية العلمانيين العرب على هذا الموقف. هنا يفرز الموقف التنويري الذي يرى أن للدين وظيفةً أخلاقيّة على مستوى الجماعة. وهو موقف غالبية التنويريين العرب الذين اتخذوا مواقف =

يتجلّى وقوف الإنسان وحده أمام الله في الديانة التوحيديّة في قصّة إبراهيم الذي طلب منه الله التضحية بابنه، وهي لم تكن قصّةً جديدةً في تاريخ الديانات. وبموجب الأسطورة الهيلينيّة ضحّى أغاممنون للآلهة أرتيميس الغاضبة بابنته إيبجينيا. لكنّ تضحية الأخير جاءت كتضحيةٍ من أجل خيْرٍ أعمّ وهو السماح لسفنه بالإبحار، وفي إطارٍ طقسيّ جماعيّ، وبعرضٍ دراميّ لمعاناةٍ يشارك فيها المجتمع بأسره. من اللافت أن الإلهة في روايات أخرى تنقذ الابنة وتخلف مكانها غزالًا أو ماعزًا للتضحية، كما في حالة إبراهيم في التوراة. أما قصّة ابراهيم فتقدّم البديل عن التضحية بالبشر. وهي الذكرى التي يحتفي بها المسلمون في عيد الأضحى، حين يقدّمون الأضاحي، ويحجّون إلى المكان نفسه الذي وقف فيه ابراهيم. أما اليهود فيؤمنون أن تقديم الابن (إسحق في هذه الحالة) كان على جبل موريّا (أو ما يسمونه جبل الهيكل، الحرم القدسيّ الشريف. كما يؤكّد الباحثون أن عادة تقديم الابن البكر للآلهة كأنها عملية استرداد لها كنت قائمة في ديانات ما بين النهر. وقد أمر الله عمليًّا بوقف هذه العادة بواسطة اختبار إيمان ابراهيم. إنها قصة صدور إرادة إلهية بوقف التضحية بالبشر في التاريخ، وليس فقط ذكرى صنيع رجل موحِّد سلّم أمره لربّه، وانصاع له من دون سؤال عن أخلاقية ما طلب منه الله أن يفعل.

تمتدح التوراة هذا الفعل، ولا تسأل عن أخلاقيّته. لكن ما تمتدحه في إبراهيم هو إيمانه العميق وطاعته الكاملة. ولا يمكن أن يكون هنالك حديث هنا عن عقيدته. فعقيدة ابراهيم بسيطة جدا وتتلخص بالتوحيد في حينه. وكل

= علْمانيَة غير إلحاديّة أو إيمانيّة معتدلة في مرحلةٍ مبكّرةٍ، باعتبار الدّين «شأنًا اعتقاديًا وعضدًا للأخلاق»، ف«عرش الدّين مكانه هو الضمائر والقلوب كما كتب عبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥ ـ ١٩٧١) مرة. ولا شك في أن بعضهم آمن بهذا الإيمان ذي الطابع التنويريّ وبالدّين كأخلاقٍ في المجتمع، وبعضهم الآخر اعتبر بشكلٍ واعٍ وعقلانيّ وغير ساذجٍ، إذا صحّ التعبير، أن الأخلاق هي وظيفة الدّين. وإلا فما الذي يجمع عبد الرحمن الشهبندر (١٨٧٩ ـ ١٩٤٠) ومحمد كرد علي (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣) ومحمد حسين هيكل (١٨٨٨ ـ ١٩٥٦) والسنهوري وغيرهم؟ المهم أنه في جميع الحالات، يمكن اعتبار ذلك موقفًا من الدّين، وهو موقف شديد الشبه بموقف كانْت الذي يحسب المرء أن محمد كرد علي قد قرأه، أو ربّما توصل إلى النتائج نفسها في شأن استحالة إعمال العقل في الشأن الإلهيّ والأخروي، وضرورة الاكتفاء بالتعاليم الأخلاقيّة والقيم الحميدة من الدّين. وليس هذا هو جوهر الدّين، بل هو موقف محدد تنويري من الدّين. فالدّين ليس مجرّد أخلاقٍ، ولا هو مجرّد صيغةٍ لنشر الأخلاق للعامة.

ما عدا ذلك أضيفَ لاحقا. وقلما يتذكر متديّنو الديانات التي تتبع التقليد الابراهيمي كم كانت بسيطة الى حد التلاشي في الإيمان ذاته عقيدة هذه الشخصية الأسطورية التي لا يعرف عن صاحبها كثير الافتراض إلا أنه الأب المؤسس للديانات الابراهيمية.

وابراهيم لم يتردّد ولم يعانِ مثل أغاممنون، ولم يفعل ذلك في طقسٍ أمام الشعب. وهو لا يشاور حتى سارة. إنه يسمع وحده، ويقف وحده، ولا يقول لابنه شيئًا[١١٦]، بل يذهب لينفّذ أمرَ الله وحيدًا. ليس في لحظة القرار والتنفيذ من أحدٍ أمام الخالق إلا هو. ولا يمكن أن يتخيّل المرء حتى عملًا أدبيّا يتضمّن تصويرًا أبلغ لوحدة الفرد الإنسانيّة أمام المصير، ويصعب تخيّل وحدةٍ أقسى وأعزل من وحدة ابراهيم في تلك اللحظات الموصوفة في التوراة. الإيمان وطاعة الله هنا قرار فردي لا عزاء فيه، ولا عزوة له إلا الإيمان نفسه. وهذا هو التجديد الأوّل في الديانة التوحيديّة، إنه ليس توحيد الله فحسب، بل توحّد ووحدة الإنسان الفرد أمام المطلق (نضيف ملاحظةً أنه ليس غريبًا أن يكون هذا الموقف الرهيب من أهمّ المواقف الفكريّة التي أثّرت في نشوء الفلسفة الوجودية، وليست مصادفة أن يقع ذلك في وجدان سورين كيركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) المتديّن طبعًا)[١١٧].

ربّما كان طلب الله من ابراهيم «غير مفهومٍ» ليس في إطار أخلاقيّة عصرنا فحسب، بل في إطار أخلاقيّة عصره أيضًا. ومن غير الواضح للعقل البشريّ لماذا يخضعه الله للتجربة؟ ولماذا يجرّب إيمانه؟ ولماذا يحتاج الله إلى مثل هذه التجربة كي يعرف مدى تقوى ابراهيم؟ هذا تفسيرٌ ساذجٌ للتجربة الابراهيمية وربما كان التفسير الديني ساذجًا فعلًا. والأساس هنا كما يبدو لنا من زاوية الأخلاق، هو أن الدين يؤمن بأخلاق موضوعيّة، وبأمرٍ مطلقٍ

---

(١١٦) في الرواية القرآنية يتحدث إبراهيم إلى ابنه ويطلب رأيه: ﴿**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾، **القرآن الكريم**، «سورة الصافات،» الآية ١٠٢.

(١١٧) لا تناقض هنا بين حكمنا أن الدين ظاهرة اجتماعيّة من جهة، وأنه في إطار هذه الظاهرة الاجتماعيّة تشدد بعض الديانات على موقف الفرد ومسؤوليته بصفته فردًا أمام الخالق من جهة أخرى.

فالعبارة التي تصف ذلك هي «يُطاع لأنّه صحيح أن يُطاع»، وليس «يُطاع لأنّه صحيح». وهذا رمز إلى أن الدين يقوم على أخلاقيّاتٍ مطلقة لا ذاتيّةٍ ناجمة عن الإيمان. يمكن أن يردّ الفيسلوف قائلا إن هذه ليست أخلاقًا. فالحسم الإيمانيّ حسم فردي حتى ولو قاد لاحقًا إلى الإيمان بأخلاقٍ موضوعيّةٍ معطاةٍ على شكل تعاليم إلهيّةٍ مستقلّةٍ عن إرادة الفرد. حسنًا لنفترض ذلك، ولكنّ منذ أن ولج المؤمن عالم الإيمان، بإرادته الحرة (المفترضة تنويريًّا) أم غير الحرة، فسوف لا يعود إلى إرادته الحرّة في عمليّة اتّخاذ أي قرارٍ، بل سيكون عليه أن يطيع. هذا ما تقوله قصة ابراهيم حين جرّب الله إيمانه عمليّا. مع أن هذا التفسير غير واضح، لأن الله يفترض أن يعرف من دون أن يجرّب. ولكن هذا ينسحب على أي شيء يحدث ويعرف الله أنه سوف يحدث. ولكن المقصود بالوحي والرسالة الدينية ليس الله بل نحن، وبمعنى ما يطلب من متلقي الوحي، أي البشر، أن يجرّبوا إيمان إبراهيم كي يستفيدوا منه، وهذا هو الأساس الذي اقترحه للتفسير الرمزي للقصص.

ويمكننا بجهدٍ تاريخيّ معيّنٍ رؤية تطور الديانات أيضًا عبر جَسْرها الهوّة بين المنظومتين الأخلاقيّتين (أخلاقيّة اعتبار طاعة الله خيْرا بحدّ ذاتها، وأخلاقيّة الخيار الإنساني) أو بتوسيعها، وباختصارٍ يمكننا فهم تطور العقائد باستخدام جدليّة هذه العلاقة.

وهنالك محاولات فلسفية وأدبية لا تحصى في التعامل مع هذه المشكلة، أو حتى «الدوّامة» الأخلاقية. ولا شكّ في أن «الأمر الأخلاقيّ» عند كانْت محاولةٌ للجَسْر بين الأمرين: «تصرف بحيث يصلح سلوكك أن يكون قاعدة عامة!»، أي أنه يجعْل الإنسان يختار خياراتٍ تصلح أن تكون قانونًا عامًا، بحيث يكون السلوك الذاتيّ «موضوعيًّا» إذا صحّ التعبير. وهو يجعل الدين بأخلاقه القائمة على الطاعة حاجةً عند من لا يمكنهم صنع مثل هذه الخيارات. أي أن صيغة موقف كانْت لا تختلف عن صياغات كثيرة وردت في الإنجيل والأحاديث النبوية، ولكن الفرق أن يكون السلوك الفردي هذا خيارًا ذاتيًا أو قائمًا على فرائض ونواهٍ يسنّها الدين.

يستند الفلاسفة الذين يؤكّدون دور الدين الأخلاقيّ، كسلطةٍ عاليةٍ، مواجهةٍ ورادعةٍ، ولا استئناف على سلطتها، إلى طبيعةٍ شرّيرةٍ للإنسان.

موقفهم من الإنسان وأخلاقياته متشائم على خلاف منظّري التنوير الذين يؤمنون بطبيعةٍ خيّرةٍ لا يلزمها رادع مطلق دائم على شكل فروضٍ دينيّةٍ، وثوابٍ وعقابٍ. وإذا ما دقّقنا جيّدًا، فإننا نجد أن فلاسفةً علمانيين نظّروا لفكرة سلطة الدولة المطلقة انطلاقًا من موقفٍ تشاؤمي من طبيعة الإنسان كما في حالة توماس هوبس مثلًا، وسائر مفكري «الاستبداد المستنير» في أوروبا. ونحن نجد استنتاجًا مشابهًا لأسباب أخرى عند مارتن لوثر (Martin Luther) (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) الذي اعتبر أن الإنسان ثمرة الخطيئة وينتمي إلى عالم الخطيئة، و«لا ينفع معه سوى السيف»، ولذا برر أيضًا الخضوع لسلطة الدولة. وأوجب فصْل «مملكة الله» عن» مملكة الإنسان» الخاطئ، وأنّ الخضوع لسلطة الأمير ـ الذي يجب أن يكون مع ذلك مسيحيًّا ورعًا، ليس «افتئاتًا على الله»، بل لأن سلطة مملكة الإنسان محدودةٌ في المؤسّسات والناس وليس في الروح. ألا يشبه هذا مقولة « إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

لذلك نجد أنه إضافة إلى الأمر الأخلاقي والحاجة الى الثواب والعقاب وخلود الروح لتكريسه دينيا، فإن الحريّة عند كانْت قائمةٌ في المجال العام. وهي الحريّة في إبداء الآراء الموجّهة إلى الجمهور المتنور القارئ، وهو مجال الاستعمال العام للعقل. أما في مجال الوظيفة والواجب والتخصص، فإن الآراء تكون موجّهةً إلى الجمهور، فيجب عندها تحديد حريّة التعبير، ولا مجال للحريّة[١١٨].

للمناسبة نود أن نوضح هنا أن كانْت يفصل بين أحكام العقل النظري (العلم) والعقل العملي (الأخلاق)، وبينهما وبين الإيمان المتعلق بالشيء بذاته أو الواقع خارج عالم المحسوسات.

هنا تحديدًا نرى لقاءً مهمًّا بين غلاة الصوفيّة من جهةٍ و بين التديّن في حدود العقل من جهةٍ أخرى، أي التديّن في إطار تقديس الوازع الخلقيّ للترغيب والترهيب. وهو أن كلّيهما لا يرى في الصلاة والتضرع وطقوس

(١١٨) Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,» in: Immanuel Kant, *Werke*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Theorie-Werkausgabe, 12 vols. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977), vol. 11, p. 55.

العبادة إلا أمورٍ شكليّةٍ[١١٩]. وكلاهما يربأ بالله أن يكون بحاجةٍ لتضرعات البشر أو صلاتهم وعبادتهم له، أو للشكْليّات والطقوس التي سمّاها الصوفيّون عبادات أهل الظاهر، والتي لا تجعل الإنسان أكثر أخلاقيّةً أو إيمانًا، ولكنّه يفهم في الوقت ذاته أن الدين كظاهرةٍ اجتماعيّة، وكممارسةٍ جماعيّةٍ، غير ممكنٍ من دون هذه الممارسات.

لكن ليس صحيحًا أن زاوية النظر الكانْتيّة الذاهبة إلى الفصْل بين العلم والإيمان تعني أن يُترك المتديّن من دون قيادة العقل، وبالتالي التعامل مع الحقائق الدينيّة عبر الإغراق بالصوفيّة والوجدانّيات. فهذه تهمة غير مؤسّسة على أدلّةٍ، بل مخالفة للأدلّة. وليس أبعد من ذلك عن فلسفة كانْت العقليّة. لأنّه دعا الى تديّن في حدود العقل من دون خرافات تفترض معرفة طبيعة الخالق، ومن دون الاعتقاد بإمكانية التأثير فيه. وقد عبَّر صراحةً عن نفورٍ من النمط الإيمانيّ القائم على الاستيهامات والرؤى وغيرها. ومشكلة ما يسمى بـ «علوم» الصوفية أنها تتجاوز الصوفية التي تتعرّف بالعرفان الإيمانيّ على ما لا يمكن الوصول إليه بالعقل والمعرفة، في أنّها تحاول أن تؤسّس بدلًا من العرفان ذاته «نظريّة» في العِرفان، أي في التعرّف الداخلي المباشر من دون العقل والعلم على الماورائيّات، وعلى الجواهر، وعلى الله بذاته. وهذا في نظرنا لا معرفة ولا عرفان بل محاولة لتأطير عرفانٍ لا يُؤطّر في أيّة « نظريّة» أو «نموذجٍ معرفيّ». ليست الصوفيّة مشكلةً أو معضلةً لهذا الفكر العقلانيّ، بل المشكلة هي في «علوم الصوفيّة»، إذا صحّ التعبير، فإما صوفية أو علوم صوفية.

وكما ذهب هيغل في تطوير الزاوية العقليّة في الدين إلى درجة اعتباره مع الفنّ والفلسفة من تجليّات العقل المطلق، أي من تجليّات وعيه لذاته، فقد طوّر هايدغر نزعة كانْت في النفور من التضرع والأضحيات على أنواعها، وحتى من مخاطبة الله كأنه بحاجةٍ إلى مخاطبة المؤمن له، أو كأنه بحاجةٍ إلى الأضحيات، إلى درجة القول إن الدين يصبح لاهوتًا وجوديًّا إذا ما تحرّر من الفرائض مثل الصلاة والتضحية وغيرها. ولم يفهم

(١١٩) لم يتحلل أغلب الصوفيين من الشعائر، خصوصًا بعد التركيب الذي صاغه الغزالي وعُرف تاريخيّا باسم «التصوّف السني». أما الذين اعتبروا الشعائر شكليّة فظلوا قلّةً قليلةً دائمًا.

هايدغر (Martin Heidegger) (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) أنه لا يمكن تخيّل التديّن من دونها. فالتفكير الخالص ليس دينًا وجوديًّا بل لاهوتًا وجوديًّا[١٢٠] (Onto-Theologie). وهايدغر يقبل تجربة المقدّس ويراها ويفهمها، ولا شك في أنه شهدها بنفسه، وربما برّرها أيضًا، حين رافقت طقوس تعظيم الأمة والاحتفالات القومية الطقوسية النازية، ولكنّه لا يرى العقيدة الدينية كسلطةٍ على الفكر، أو حتى في الفكر، ولا يقبلها.

الحقيقة أننا نجد جذورًا لهذا الموقف عند أفلاطون ولكنّ بشكلٍ مقلوبٍ، إذ يعتبر أفلاطون في حواريّة «جورجاس» (حول العدم) أن هنالك ثلاث درجاتٍ من عدم التقوى وعدم الورع: **أولاً**، عدم الإيمان بوجود الآلهة، و**ثانيًا**، الإيمان بأن الآلهة موجودة، لكنّها لا تكترث لشؤون البشر، و**ثالثًا**، الإيمان بأن الآلهة موجودة، وتكترث لشؤون البشر وبالإمكان التأثير فيها، وإقناعها بواسطة الصلاة والتضرّع والتضحية. وهو يدعو عبر شخصيّة الأثينيّ الغريب إلى محاربة جميع أنواع عدم التقوى هذه، وذلك بواسطة التأكيد على أن الآلهة موجودة، وأن العناية الإلهيّة (أي التأثير في شؤون البشر) موجودة، وأنه لا يمكن التأثير فيها أو إفسادها أخلاقيًّا... ولا شكّ أن هذا الكلّام يحتوي مقدّماتٍ قويّةً للتوحيد الدينيّ من جهةٍ، وللفكر التنويري الذي يفصْل بين الآلهة وقوانين السببيّة، كما يفصل بين السببية والغائيّة الإنسانيّة.

إن مركّبَي التقوى هذين هما، الإيمان بوجود العناية الإلهيّة، وعدم القدرة على إفسادها بالتأثير فيها، يضعفان المؤسّسة الدينيّة ودورها الكامن في احتكارها تنظيم لغة الشعائر والطقوس، ولغة التواصل مع المقدّس.

يفيد هنا رؤية جذور أخرى (أو تطوير آخر، بحسب زاوية النظر) لهذا الموقف الوجدانيّ الأخلاقيّ في حالة المسيحيّة في الموعظة على الجبل، فلا شكّ لدينا في أن البعد الأخلاقي الوجداني العميق الذي تحاول المؤسّسات الدينيّة والمصالح الدنيويّة أن تطمسه عبر استخدام الدين هو

---

(١٢٠) Jacques Derrida, «Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone,» in: Jacques Derrida and Gianni Vattimo, eds., *Religion*, Cultural Memory in the Present (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), p. 52.

بالضبط ما كان أساس المسيحيّة[١٢١]. فقد بدأت كفرقةٍ راديكاليةٍ متمرّدةٍ أخلاقيًّا على مظاهر الدين اليهودي الممأسس، وكانت فرقةً منشقّةً **خلاصيّةً متزهّدةً بالدنيا قبل أن تتحوّل إلى دينٍ كونيّ: «ومتى صلّيتم فلا تكونوا كالمرائين الذين يحبّون أن يُصلّوا قائمين في المجامع وفي زوايا الشوارع. ولا تكرّروا الكلام باطلًا كالأمم الذين يظنّون أنه بكثرة كلامهم يُستجاب لهم، فإن الله يعلم ما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه [...] ومتى صمتّم فلا تكونوا عابسين كالمرائين فإنهم يغيّرون وجوههم لكي يظهروا للناس صائمين [...] لا تكنزوا لكم كنوزًا على الأرض فإنّ كلَّ شيءٍ فانٍ فيها. ولكنّ اطلبوا كنوز السماء. لا يقدر أحدكم أن يخدم ربّيْن، الله والمال. لذلك أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما تأكلّون ولا بما تلبسون»**[١٢٢].

ووفق كانْت في كتاب **الدين في حدود العقل** ليست الأخلاق عند الإنسان الكائن الحرّ بحاجةٍ إلى كيانٍ خارجيٍّ آخر متعالٍ على الإنسان. القانون الأخلاقيّ عند الفرد الحرّ يبرّر ذاته بذاته[١٢٣]. لكنّ تنفيذ الواجب الأخلاقيّ في حدّ ذاته لا يضمن السعادة. إن فكرة الكائن المتعالي لا تضمن أخلاقية الفعل، بل هي التي تضمن السعادة عند تنفيذ الواجب الأخلاقيّ، كما تضمن كافة الاشتراطات الصوريّة اللازمة[١٢٤]. وهو يرى أن صوت الواجب الأخلاقيّ يعلو فوق صوت السعادة (في الدنيا)، وفعل الواجب الأخلاقيّ، حتى لو تحوّل إلى جهدٍ من أجل تحقيق الاكتفاء

---

(١٢١) قد يصدق هذا بتحفظات وتعديلات كثيرة على الإسلام أيضًا قبل تحوّله إلى مشروع إمبراطورية. لذلك توصل نورمان براون (١٩١٣ ـ ٢٠٠٢) إلى أن الإسلام هو «أول إصلاح بروتستنتي في المسيحيّة». انظر: Norman O. Brown, *The Challenge of Islam: The Prophetic Tradition: Lectures, 1981*, Introduction by Jay Cantor; Edited by Jerome Neu; Transcription by Mathew E. Simpson (Berkeley, Calif.: New Pacific Press/North Atlantic Books, 2009).

(١٢٢) **الكتاب المقدس**، «انجيل متى،» الفصل ٦، الآيات ٥-٨.

(١٢٣) Immanuel Kant, «Die Religion innerhalb der blossen Vernunft,» in: Kant, *Werke*, vol. 8, p. 694.

يرى دراز أن رؤية كانْت هنا تتفق مع الرؤية القرآنية في شأن مصدر الأخلاق، لكنّ بعد تخليص نظرية كانْت من «الدقة الشكلية» و«نزعة التسامي» و«البرود العاطفي». انظر: محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ص ٢٦.

(١٢٤) Kant, «Die Religion innerhalb der blossen Vernunft,» p. 651.

الذاتيّ والسعادة، وليس من أجل ذاته، هو ليس فعل خيْرٍ بل بداية الانحلال الأخلاقيّ. الخيْر يُفعَل من أجل ذاته، لا من أجل مقابلٍ له. وهنا فكرة الخيْر كمجّانيّةٍ أي من دون مقابلٍ، و المجّانيّة هي الأساس المعرفيّ للهبة التي عرفت مأسستها الكبرى في الوقفيّة الموجّهة للخيْر في حدّ ذاته. فالوقفية هي الشكّل المؤسسي للمجّانية، وليست مصادفة أنها ارتبطت بداية بالجماعات والمؤسّسات الدينيّة.

لكن العقل الإنساني يفترض وجود الله وخلود الروح والثواب العقاب لكي يضمن العلاقة بين السعادة والواجب الأخلاقي. ومن هنا تظهر هذه المسألة كتعريف للدين عند كانْت في كتاب **الدين في حدود العقل**. «فالدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر دينية». ويجب الانتباه هنا فهذا ليس تعريفًا دينيًا للأخلاق، بل تعريف للدين. وهو تعريف أخلاقي بامتياز. لكن ما يقدمه الدين إضافة إلى الأخلاق هو الأمل بالسعادة الأبدية ثوابًا بواسطة خلود الروح. ومن الواضح أن كانْت بتعريفه هذا غير مهتم بتعريف الديانات عبر التاريخ، بل بفهم الفرد للدين في سياقه فهم معين للديانات التوحيدية وفي المجتمع الأوروبي تحديدًا. الأخلاق قائمة هنا بقوة، لكن ما يصنع الدين ليس هي بحد ذاتها، بل الشعور بها من حيث كونها قائمة على فرض إلهي.

قلنا إذًا إنّ الأخلاق لا تقود إلى السعادة، لأنّ السعادة والفعل الأخلاقيّ مادّتان مختلفتان. ومن يفترض اللقاء بينهما لا يفترضه عقليًا، بل يشعر به، أو يؤمن به، أو يتسامى إليه. وإذا ما افترضه عقليًّا، يكون كمن يجري حساباتٍ لأجرٍ على الفعل الأخلاقيّ. هذا «الافتراض» الإيمانيّ هو رجاء وأمل في أن الفعل الأخلاقيّ يجعل الإنسان مستحقًّا السعادة. وهذا الأمل والرجاء إيمانٌ، وليس محاكمةً عقليّةً.

لذلك قلنا إن الدين في حدود العقل إجابة عن السؤال: «إلى أيّ مدى أستطيع أن آمل؟»، ما حدود الأمل بالسعادة والخلاص، وبوجود معنى للفعل الأخلاقيّ يتساوى مع الأجر عليه؟

كان جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) أحد أهمّ ممثلي النفعيّة، وأحد أهمّ من عملوا على ربط النفعيّة بالليبراليّة. وقد عارض

موقف كانْت بشكلٍ عامٍّ، واعتبر أنّ الأخلاق حتى كمنظوماتٍ متكاملةٍ ممكنةٌ من دون دينٍ، أو على الأقّل من دون دينٍ فوق طبيعيّ. ولكنّ هذا ما يراه كانْت، وفي الواقع إذا ما قُرِىء بدقّةٍ، فإنّ الدين عنده ضروريٌ لمن لا يستطيع أن يبني منظومةً أخلاقيّةً يتعصّب لها من دون أن تتضمّن عقابًا وثوابًا أو أجرًا. وبنظر ميل فإن هذه المنظومة الأخلاقية ليست ممكنةً فحسب، بل ضرورية لأنها تشكلّ شيم حب الوطن، والشعور بالواجب. وتجدر الإشارة إلى أن ما يترتّب عليها من أخلاقٍ عامّةٍ يشكّل في حالاتٍ معيّنةٍ دينًا بديلًا[١٢٥] بالمعنى الأخلاقي للدين الذي يرسي الأساس لأخلاق موضوعية قائمة قبل الخيارات الفردية. وهو يتضمن الاستعداد للتضحية وحتى الاستشهاد، من دون التأكّد من وجود ثوابٍ في حياةٍ أخرى. المكافأة هنا معنوية محض، وقد تكون متعلّقةً بشكلٍ عامٍّ بقوة اعتراف المحيط الاجتماعيّ والرأي العام. ويقدّر ميل متّبعًا رأي بنثام أيضًا أن حتى الإملاءات الدينيّة، والانصياع لها تتأثّر غالبًا بضغط الرأي العام، أكثر مما تتأثّر بالثواب والعقاب[١٢٦]، وأن الانصياع لشعائر الدين وطقوسه، وبعض واجباته، نتاج أعرافٍ اجتماعيّة. وتنفيذها يشبه القسَم الذي لا يقصده أحد حرفيًّا حين يلقيه، عندما يُقبَل في مهنةٍ أو أخويّةٍ. وهذا يذكرنا مرة أخرى بتعريفات الدين كجماعة متسامية وبالعلاقة بين الله والحق العام كما بيّنّا سابقًا.

في حين أن الدين عند كانْت ليس حاجةً كونيّةً، بل ربّما هو حاجة عند كثيرين (الجمهور) للالتزام بالأخلاق، أو لسدّ حاجةٍ أخرى. وهي التي تبدأ من الخوْف في مقابل المطلق والمجهول، ثم تتخّذ شكل حاجةٍ إلى التجْسير بين لانهائيّة الكون ونهائيّة الإنسان عبر فكرة خلود الروح، ثم جسرا بين فعل الخير والسعادة. فالعلاقة غير قائمة في الواقع والهوة تصعب على كثيرين فهم جدوى فعل الخير. كانْت يرى صعوبةً وجوديّةً لدى البشر في التفكير بمعنى اللانهاية، ومحدوديّة الحياة الفرديّة في الوقت ذاته. ويخالفه ميل، فهو يعتبر أن فكرة خلود الروح قد تشكلّ مصدر راحةٍ

(١٢٥) John Stuart Mill, *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion, Theism*, Great Books in Philosophy (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998), pp. 109-110.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

للبعض، مؤكّدًا في الوقت ذاته، أنها قد تشكّل مصدر عبءٍ وإزعاج للبعض الآخر. ومن هنا فإن الحاجة إلى الدين، في رأيه، ليست حاجةً كونيّةً[١٢٧].

المهم أن ميل الذي يرى تناقضًا واضحًا بين مقولات العلم والدين، يعتبر أن مفهوم الله ككلّيّ الإرادة وكامل الخيْر مفهومٌ لا يمكن الدفاع عنه منطقيًّا. فهو يسمح بالشرّ، ثم يلقي على البشر ذلك العقاب الشنيع الابديّ المستعصي على الوصف كجزاءٍ على هذا الشرّ. الإله الكلّيّ الخيْر والقدرة قادرٌ على منع الأمْرين، الشرّ والعقاب القاسي الشيطانيّ. فلماذا يسمح بهما؟ إنها إشكاليّة إبيقور الخالدة نفسها عن تناقض مفهوم الله، بواسطة السؤاليْن عن كون الله خيّرًا وكلّيّ القدرة. فإذا كان خيّرًا كاملًا فإن الشرّ موجود لأنّه غير قادرٍ على منعه، وهذا يعني أنه ليس كلّيّ القدرة. وإذا كان كلّيّ القدرة ولكنّه لا يريد أن يمنع الشرّ، فهذا يعني أنه ليس بخيّر كاملٍ. منطقيًا يصعب الإقناع بمقولة الله الواحد برأي ميل، وذلك حتى مقارنةً بالإيمان بإله شرٍّ وإله خيْرٍ منفصْلين، وبطبيعتين للعالم. فهما أقل تناقضًا من مقولة الله الواحد الكلّيّ القدرة والخيّر بشكلٍ مطلقٍ[١٢٨].

وهو التناقض الذي أشغل المعتزلة وعلماء الكلام في بحثهم للعلاقة بين الحرية والقدر، والدين والأخلاق. لقد انطلق المعتزلة في تأسيسهم أن الله عدلٌ كلّه، وأن هذا يتناقض حتى مع احتمال أن يصدر الشر عنه، فهذا مناقض للعقل. إن إلهًا طاغية تصدر عنه مظاهر الظلم والشر والبؤس التي نعرف في الدنيا كافة ليس إلها بل مستبدا استبدادا عشوائيا، مثله كمثل صورة مكبّرة عن خليفة ظالم مستبد يرتكب الظلم اعتباطيًا. وهذا ما كان في ذهنهم. لقد رفضوا تقديم التبرير للاستبداد والتعسّف على الأرض بواسطة نفي إمكانية الاستبداد عن الله. فالاستبداد، وفعل الشر عموما، ناجم عن حرية الإنسان في اختيار افعاله، وهو يتحمّل نتائجها. لقد كان هذا التأمل

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٢٨) نجد عند سيسيرو نقاشا مطوّلا بين المذاهب الفلسفية اليونانية خاصة بين الريبيّين والرواقيّين في شأن تناقضات وجود الله وطبيعته الخيِّرة من جهة، ووجود الشر في المجتمع من جهة أخرى. وهو الإشكال نفسه الذي أشغل علم الكلام الإسلامي عند المعتزلة والأشاعرة وغيرهم. انظر: Cicero, pp. 133-134.

المعتزلي بطبيعة الله، والنقاش فيه تأملًا فلسفيًا مدفوعًا سياسيًا، كما كانت دوافع النقاش الفقهي في شأن الإمامة في الإسلام منذ البداية.

لكن بعد جون ستيوارت ميل بقليل نجد فيلسوفا مثل هنري برغسون (Henri Bergson) (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) كتب استمرارًا لفلسفة كانْت أن الدين هو نوع من الحيلة التي يلجأ إليها خيال النوع البشري لتحديد الأثرة الفردية وتقييدها في سبيل المصلحة العامة، فهكذا يمكن إقناع الإنسان بالتنازل عن مصالحه المباشرة وحتى تحمل الألم في سبيل مصلحة عامة للبشرية. ومن هنا تنشأ غريزة دينية عند الإنسان هي ملكة الخرافة والأسطورة التي تخلق التعويض للإنسان عن مصالحه التي يضحي بها لمنفعة النوع. ولكنّ برغسون يعود ويبتعد عن عقلانية كانْت هذه في حالة النخبة المختارة من البشر. فالنخبة لا تكتفي بالأمر الأخلاقي بذاته كما في حالة كانْت، بل تكتشف قوة الخلق ودفعة الحياة وتتماهى معها في العبقرية. كما في فكر نيتشه. وهنا ينتقل برغسون من التبرير الأخلاقي العقلاني لـ «حيلة الإيمانية» الكانْتية إلى مفهوم لاعقلاني لتقمّص القوة الحيوية بداهة، ومن دون خداع، عند النخبة. وهذا يعني أن الدين بأشكاله التي نعرفها هو ضرورة في حفظ المجتمع والأخلاق عند العامة من الناس.

هكذا تنتقل الفلسفة بلا توقف من موقف إلى آخر في إطار الدوامة ذاتها. وقلّما يذكر القارئ أن هذه الأسئلة الفلسفية، المدفوعة سياسيًا في بعض الأحيان، ليست أسئلة دينية. فهنا يختلط الدين بالفلسفة بالسياسة.

٣ ـ الأخلاق والإيمان والحرية

لننتقل هنا إلى الحديث عن طبيعة الخيار الأخلاقي لكي نفهم تعقيد المعضلة التي نتعامل معها.

ينجم الجزء الأكبر من الارتباك في معالجة العلاقة بين الضرورة الحتميّة والحريّة من عدم الفصْل بين ثنائية الضرورة والمصادفة (وهي التي غالبًا ما نخلطها بالحرية)، وثنائية الأسباب الطبيعيّة والأفعال الإراديّة (وهي التي تشكل أساس الحرية الإنسانية في مقابل القسر). ما يقابل الضرورة هو المصادفة لا الحرية. وما يقابل الحرية القائمة على الأفعال الإرادية هو

القسر القائم على الأسباب الطبيعية (أو على التسبب بتقييد الحرية). هذا الفصْل نظري لكنه ضروري. فهذه الأبعاد تتشابك في الواقع في سلوك الإنسان، وقلّما يتوقف المرء ليفكّر ويفصْل بينها. لكن التمييز ضروري للفهم، وإن لم يوجد التمايز في الواقع ذاته، فهذه وظيفة العقل حين يحاول التمييز بين الضرورة وسياقها من جهة، والحرية وسياقها من جهة أخرى، لكي لا يضيع في تناقضٍ متخيّلٍ بينهما. وحين يريد الإنسان أمرًا، فإنه غالبًا ما لا يميّز بين الأسباب والدوافع لتشكلّ إرادته هذه: هل هي دوافع ناجمة عن أسبابٍ طبيعيّةٍ أثّرت فيه، في جسده أو في محيطه؟ أم هي غايات أخلاقيّة تدفعه إليها عواطف معيّنة في شخصيته تجاه الخيْر والشر، أو الفضيلة والرذيلة؟ كما لا نفصل عادةً عند اتخاذ القرار لتنفيذ هذه الإرادة أم لا، بين الظروف الطبيعيّة والاجتماعيّة المحيطة التي تمكِّن المرء أو تمنعه من إخراج هذه الإرادة إلى حيّز التنفيذ، وهل ستكون النتائج نافعةً أم غير نافعةٍ للشخص أو للجماعة؟ علاوة على الحسابات المتعلّقة بالنتائج، وهي حسابات يتدخّل فيها العقل. في كلّ فعلٍ هنالك سلسلة موصولة من الأسباب الطبيعيّة والأفعال الإراديّة، كما يقول ديفيد هيوم. ولكنّ الذهن لا يشعر بفرقٍ بينها لدى مروره من حلقةٍ إلى حلقةٍ أخرى فينشأ الاعتقاد أن أفعالنا حرة تمامًا أو ضرورية جبرية ندفع إليها دفعا بالضرورة كما في العلاقة بين السبب والنتيجة: «إن ما يزيد عن نصف الإرادات الإنسانيّة تحتوي استنتاجاتٍ. . . متفاوتة اليقين، بحسب ما لنا من الخبرة بالسلوك الاعتياديّ للناس في مثل هذه الظروف الخاصّة»[١٢٩].

اختلط هذا الموضوع في النقاشات اللاهوتيّة الرئيسة الإسلاميّة والمسيحيّة في حوض المتوسط بذلك الموضوع الأخير في المعرفة الدينيّة في التقاليد التوحيديّة، ألا وهو معرفة الله إيمانية أكانت هذه المعرفة أم عقلية. وتحديدًا في الخلاف الذي نشأ على خضوع الله لإرادته ذاتها من عدمه، وهل يخضع الله لقوانين العقل، أم أن كليّة قدرته تتناقض مع أي خضوع لأي إملاء أو قانون. وقد سبق أن كرّرنا الإشكالية الأخلاقية الدينية هذه بأشكالها المختلفة والتي لم يجدّد فيها الفلاسفة منذ أبيقور: إذا كان

---

(١٢٩) هيوم، ص ١٢٥.

الإنسان حرا وقراره أخلاقي يحاسب عليه في الآخرة فهذا يعني أن الله مقيدٌ (وليس حرًّا)، كما يعني هذا أنه ليس كليّ القدرة ولا يقرر جميع ما يفعله الإنسان. وإذا كان الله كليَّ القدرة ولا يترك للإنسان هامش حرية فلا مجال لمحاسبة الإنسان على أفعاله، لأنها جرت بإرادة الله وليس بإرادة الإنسان.

ما يُشكّل الفحوى الأساسيّ لهذا هو النّظر إلى الله على أنه الخالق الواحد الأحد لكلّ شيء. وهو كاملٌ كليُّ الحضور، وكليّ المعرفة، وكليّ الحريّة وكليّ الخير. وهو بالتّالي واجب الوجود، وهو أيضًا مصدر الإلزام الأخلاقيّ. وامتلاك معرفة دينيّة ضمن إطار التقليد الإبراهيميّ يعني أوّلًا وقبل كل شيء معرفة صدق الاعتقاد بوجود الله بوصفه الخالق الواحد الأحد لكل شيء، والذي يتّصف بالصّفات أعلاه. والسّؤال الذي يُطرح هو: كيف ننتقل من هذا التصوّر الأنطولوجي لموقع الله والإنسان والكون وبين الواجبات الأخلاقيّة؟ فكيف ننتقل من تحليل ما هو موجود إلى قضيّة معياريّة تتناول كيفية وضع غاياتنا وأهدافنا؟ وتميّز بين ما هو حسن وما هو قبيح. وكيف يترتب على هذا كلّه معرفة ما يجب أن نفعله إزاء الله؟ وهو تساؤل أثارته الفلسفة كثيرًا وطوّره ديفيد هيوم إلى درجة منهج فلسفيّ. والمقصود بلغة الفلسفة أنّه لا يمكن حمل المحمولات الخلقيّة أو المعياريّة بعامّة على محمولات وصفيّة، أي أنه هنالك حاجة إلى وسيط معياريّ للانتقال مما نعرفه عن الواقع إلى ما ينبغي أن يكون. وقد يكون الوسيط المعياري هو الحسّ الأخلاقي، أو التفكير بالمصلحة العامة، أو نصّ مقدّس نؤمن أن مصدَره هو الله نفسه وأن الله خير كله، وغير ذلك. وهي بمجملها إما أحكام خلقية أو إيمان إنساني. ويصعب إثبات أنها أنطولوجية من دون القفز من الفكر الى الوجود، ومن الابستمولوجيا إلى الأنطولوجيا. والوسيط في حالة العقل الأخلاقي العملي نابع من الإرادة الحرة، أي المتحررة بالوعي من قوانين السببية بقرار التصرف بموجب أمر أخلاقي، وهي في حالة الدين الإيمان بالبعد الأخلاقي للدين وعدم الاكتفاء بالعقيدة.

وليست الحريّة استقلالًا عن الدوافع والميول والظروف، بحيث تجسد تعطيلا لسلسلة السببيّة فلا ينبع فعلٌ من فعلٍ، ونتيجةٌ من سببٍ. فالفعل يتبعه الفعل، والسبب يجر سببًا آخر. ولا يوجد هامشٌ للحريّة في الأشياء.

ولكنّ مجال الحريّة ينشئه الوعي الإنساني، وتحديدا مع تدخّل الإرادة الإنسانيّة. وهي محدّدة طبعا، ولكنها أيضا متعددة الاختيارات في كل ظرف. «لا نستطيع أن نعني بالحريّة إذن إلا قدرة الفعل أو عدم الفعل بحسب تحديدات الإرادة. ويعني ذلك أننا إذا ما اخترنا أن نظلّ ساكنين كان لنا ذلك، وإذا ما اخترنا أن نتحرّك، كان لنا ذلك أيضًا. ولكنّ هذه الحريّة الفرضيّة حريّة يُسلّم كلّ الناس بأنها متاحة لكلّ فردٍ ليس سجينًا، ولا في القيود، فليس هذا إذًا موضع مساءلةٍ»(١٣٠).

أصل الإشكال إذًا هو في وضع المقابلة بين الحريّة والضرورة، لأنّه إشكال مصطلحي يربك المفاهيم. فالحريّة لا تقابل الضرورة بل تقابل القسر. الحريّة ضدّ القسر أو الإلزام. وكلاهما الحرية والقسر، هما من عالم الكائنات العاقلة التي تملك أن تكون حرة. أما الضرورة فتقابلها المصادفة، أو المفارقة، وليس الحريّة. فالضرورة لا تتناقض مع الحرية، إذا فهمت كما بينّا أعلاه كحرية الإرادة الإنسانية. وموضوع المصادفة هو موضوع آخر تمامًا، فهو يثير أسئلة من نوع: هل هنالك مصادفات في الطبيعة والتاريخ هي جزء من بنية العالم خارج القوانين؟ وهل يعود أصلها إلى فوضى ما في حركة المادة مثلًا؟ إذا نجحنا في فهم المصادفات أو المفارقات فيعني ذلك أن قوانين ما تحكمها، وإذا حكمتها قوانين فهي ليست مصادفات، أو أن المصادفات حدثٌ لم نكتشف أسبابه بعد، أو لا يمكننا الإحاطة بها لكثرتها وتشابكها. هذا السؤال الكبير حول بنية الكون ما زال مفتوحًا منذ مناقشات فيرنر هيزنبرغ عن القفزات الاعتباطية في حركة الجزيئات في الذرة، ونقاشات جاك مونو (Jacques Lucien Monod) (١٩١٠ ـ ١٩٧٦) عن المصادفة والبنية في علم الجينات.

يبقى الفرق بين العقل العلمي والعقل الميثولوجي في التعامل مع المصادفة في الطبيعة، هو أن العلم يتعامل معها كمفارقة أو مصادفة، أو يعتبرها مجهولة السبب أو غائبة الاسباب. في حين أن العقل الميثولوجي، بما في ذلك في التعامل مع الدين كأنه نظرية في الطبيعة فيعتبر سبب

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

المفارقة هو المجهول، أو هو الغيب. وهذا الفرق بين عبارة «السبب مجهول» في التواضع العلمي، و«السبب هو المجهول» في الفكر الغيبي، هو أحد أهم ما يميّز الفرق بينهما. إن عملية تشيّؤ أو شخصنة المجهول والغائب، وهو أيضا أحد أهم مقوّمات التفكير الديني، ومن عوامل نشوئه لدى الإنسان.

تكمن حرية الإنسان الأخلاقيّة في الفكر الذي يميّز بين الخير والشر، وكذلك بالفعل الإرادي. ومن هنا تنبع قدرته ليس على التعالي فوق السببيّة بل في إحداث السببية، بمعنى أنه محكوم بالعلاقات السببية القائمة حتى يقرر بفعل الإرادة أن يخلق تفاعل سببي جديد لم يكن قائما. وإن أعظم تدخل كهذا هو عملية الخلق، فالخلق هو التجلي الأعظم للحريّة، ولهذا إن قدرة الله تعني خلق قوانين السببيّة. أما حريّة الله الكليّة المتخيلة فتعني عدم الخضوع لهذه السببية. فهو يخلقها ولا يخضع لها بنظر من يؤمن أنه يخلقها. ولكن لا توجد حريّة في المعارف اليقينيّة والضروريّة، ولا توجد حريّة في البديهيّات الرياضيّة مثلًا، لا عند الله ولا عند الإنسان، ولا يمكن تخيل فكرة أن أ لا تساوي أ، فهي فكرة مضادة للتفكير ذاته. من هنا فحتى الإسمانيون (Nominalists) من بين اللاهوتيين مثل الأشعريين في الإسلام، والذين أكدوا كليّة القدرة لم يوافقوا على أن يخضع الله لقوانين المنطق والأخلاق، استثنوا من ذلك غالبًا التناقض. لا يجوز مثلًا أن يكون الله كليّ القدرة ومحدود القدرة في الوقت ذاته. ولا مجال أصلًا للحديث عن حرية في مجال مثل هذا. فإن أ تساوي أ هي فكرة صحيحة ولا بد من أن تكون صحيحة وليست حقيقة جائزة كما في حالة حقائق التي تقوم على تشخيص الأسباب الطبيعية. وهذ حقائق جائزة.

وحقيقة أنه لا يمكن التفكير بأن أي كائن كلي القدرة ليس قادرًا على تغيير هذا النوع من الحقائق. وهذا ليس تناقضًا. فعدم القدرة على تغيير هذا النوع من الحقائق لا يناقض كليّة قدرته، ولا يقلّل منها. لأن مثل هذه الحقائق الفكرية اليقينية تقع خارج مفاهيم القدرة والاقتدار. فمن دونها لا يمكن القول مثلًا أن كلي القدرة هو كلي القدرة، لأن أ تساوي أ. ولا علاقة لهذا بالإيمان أو عدم الإيمان بكائن كليّ الحرية وكليّ القدرة. وهو في أي

حال إيمان وليس علم. ولكن حتى الإيمان لا يمكنه أن يخرق مقولات العقل الرياضية والمنطقية اليقينية، إلا إذا تحوّل إلى هذر لا معنى له. فالله لا يمكنه أن يكون كلي القدرة وليس كلي القدرة في الآن ذاته، فهذا مثل القول بأنه لا يجوز أن يكون الله هو الله وليس الله في الوقت ذاته. فهذه استحالة منطقية، بل هي استحالة المعنى، وليس انتقاصا من القدرة.

رأى المعتزلة عمليًا، وكذلك الأرسطيون المسيحيون في العصر المسيحي الوسيط، أنْ ليس عند الله خيار أخلاقي لأنه كليّ الخير. ولا يمكنه أن يكون كلي الخير وليس كلي الخير في الوقت ذاته. الخيار الأخلاقي قائم عند الإنسان، وليس عند الله. ويمكن بسهولة أن نثبت أيضا من الناحية المنطقية على الأقل أن كليّ الحرية ليس حرًا، بالذات لأنه كليّ الحرية. ولا توجد حرية في المطلق، بل في النسبي فقط، لأن الحرية تقوم على التعدد.

الحرية والأخلاق صفات بشرية، وليست إلهية، ولا يمكنها أن تكون كلية لأنها قائمة على الإرادة والاختيار والنزعات والميول والاجتهاد والخطأ، وعلى القيم. وهي قائمة عند كائن نهائي وزائل وواقع وعاقل ونسبي. ولا خيارات في الكمال. وليست الحرية في رأينا كامنة في الكمال، بل في النقص، وفي وعي هذا النقص، وفي توفر إرادة الاختيار لفعل شيء بهذا الخصوص.

تحدث جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) عن أن فكرة الله تنفي حرية الإنسان، مؤكّدًا أن المسألة ليست وجود الله، وقد كتب بنبرته المتمردة المعروفة أنه لو كان يمكن إثبات وجود الله لكان على الرغم من ذلك من الضروري رفضه من أجل ان يمارس الإنسان الحرية[١٣١]، وهي لعنة الإنسان ومصيره[١٣٢]، فهو يصنع ذاته، أكان الله موجودا أم غير موجود، فيمكن الافتراض أن الله منح الإنسان لعنة الحرية هذه وذهب. وفي غياب الله ليس للإنسان من عذر ألا يمارس حريته وأن

(١٣١) Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism,* ed. with Foreword by Wade Baskin (New York: Citadel Press, 1967), p. 35.

(١٣٢) Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness; an Essay in Phenomenological Ontology,* Translated and with an Introd. by Hazel E. Barnes, Special Abridged ed. (New York: Citadel Press, 1964), p. 553.

يتحمل مسؤولية هذه الحريّة. بعض البشر يلجأ إلى الحتمية المادية التي تفرض القوانين العلمية على المجتمعات وعلى سلوك البشر كأنها قوانين طبيعية أيضًا ليهرب من الحرية، أي من المسؤولية. ويدّعي سارتر أن الدين كما نتوارثه يرفض الإنسان بصفته كيانًا ناقصًا، ويطلب منا الالتزام بفكرة الله عن البشريّة لكي نصبح بشرًا كاملين، وفي الوقت ذاته نصطدم بفكرة أن إرادة الله هي التي تقرّر في النهاية وليس نحن، أي أننا لسنا أحرارا. لقد خلط سارتر بين تيّارين في فهم الدين قلّما تعايشا، بل غالبا ما تصارعا في أوروبا. فالتيار الكلامي الذي يطلب من الإنسان أن يتسامى ليشارك في الإرادة الإلهية هو التيار الأنسني (Humanism) في إطار عصر النهضة الذي آمن بأن حرية الإرادة جزء من خلق الإنسان على صورة الله ومثاله، أما المذهب الذي تتناقض فيه كلية قدرة الله مع مبدأ الحرية الإنسانية كما في حالة لوثر، فرأيه في الإنسان متشائم جدًا، وهو يرى العالم البشري محكومًا بالخطيئة الأصلية والسقوط الأصلي من الجنة، ولا يطلب من الإنسان أن يكون إلهيًّا بل أن يؤمن وأن يدخل في ذاته كلام الله.

وبدلًا من ذلك تقترح فلسفته الوجودية الإلحادية، خلافًا للوجودية الدينية (من كيركغارد (Kierkegaard) (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) إلى مارتن بوبر (Martin Buber) (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥) وغبريال مارسيل (Gabriel Marcel) (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) وغيرهما) أن نرى في البشر حريّة مجسّدة. وقد عبّر عن هذا الموقف الوجوديّ الإلحاديّ آخرون مثل ألبير كامو (Albert Camus) (١٩١٣ ـ ١٩٦٠) وموريس ميرلوبونتي (Maurice Merleauponty) (١٩٠٨ ـ ١٩٦١) وآخرون. ولا شك في أن سارتر أيضًا يذهب مذهب الدين في الإطلاقية حين يرى في البشر حرية مجسّدة، ويرى الإنسان حر بشكل مطلق فيما ينبغي أن يكون. ويجعله أيضا يتطلع إلى أن يكون إلها[١٣٣] بالتناقضات نفسها التي سبق أن استخدمها لدحض فكرة الإلوهية. فالحرية المطلقة غير موجودة إلا كمفهوم كوني (إلهي). وقد استخدم سارتر نفسه تناقضه لدحض إمكانية وجوده[١٣٤]. والأصح أن نقول إن الحرية المطلقة هي استحالة، فالحرية بحكم طبيعتها

(١٣٣) Sartre, *Essays in Existentialism*, pp. 70-71.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الإنسانية نسبية، متعلقة بإرادة الإنسان في الاختيار بين خيارات في وضع تاريخيّ عيني قائم.

والحريّة بالمعنى أعلاه، أي كنقيض القسر، هي كواقعةٍ متعلّقةٍ بالفعل الإنساني. وهي ضرورية للحكم الأخلاقي كواقعة وكمفهوم أيضًا. وإذا لم تكن الحريّة قائمةً غابت عن الفعل صفة الخلقيّة، ولا يجوز أن يكون الفعل القسريّ موضوعًا للاستحسان أو للاستنكار. فالأفعال التي تستحق الإعجاب أو الاستهجان، والمدح أو الذمّ، هي الأفعال الصادرة عن إرادة المرء وطبيعته الداخلية، وليست الصادرة عن إجباره على فعل شيء بالعنف. وطبعًا يختلف الناس في مدى قدرتهم على تحدي القسر والإلزام، ما يشير إلى تفاوتٍ في قوة العاطفة الأخلاقيّة لديهم. ولكنّ الأمور نسبيّة، فمن لديه عاطفة أخلاقيّة ضعيفة في بنيته الشخصيّة، قد يفسّر أيّ حدثٍ على أنه قسر أو إلزام، ويستخدمه مبرّرًا كي يقوم بعملٍ غير أخلاقيّ، أو كي لا يقوم بعملٍ يعتبره هو ذاته أخلاقيًّا.

حتى لو افترضنا أن البشر يحسمون قراراتهم الحرّة كأفراد، ونحن نفترض تلك الحريّة لتأسيس مفهوم فلسفي للأخلاق، فإن للحسم الأخلاقيّ الفرديّ عواقب اجتماعيّة بالضرورة. كما أن الجماعة تساهم في طرح الخيارات الأخلاقيّة أمام الأفراد. فالجماعة جزء من شخصيّة الفرد عبر تنشئته، وتشرّبه للقيم الأخلاقيّة السائدة، التي تميّز بين الحسن والقبيح، والخيْر والشر، والفضيلة والرذيلة وتساهم في تشكيل الشخصيّة الأخلاقيّة.

الحقيقة أن نقطة القوة لدى الدين كانت في عكس فكرة القرار الفردي تماما، أي في قدرته على طرح أخلاقٍ بصيغة مطلقةٍ ملزمةٍ اجتماعيًّا ترتفع فوق القرار الفردي النسبي. فهو قرار قد يذهب باتجاه المتعة الفردية بدلًا من رؤية المصلحة العامة، إضافة إلى أنه حتى لو فضّل الخير على المتعة فلا ضمانات ان خيارات الأفراد النسبية تؤدي فعلًا إلى خير عام. نقطة قوة الدين هي في رفعها الأخلاق الموضوعية فوق الإرادات بآلية الطاعة الإيمانية.

لكن خصوصية الأخلاق هو أن هذا التعقيد والتركيب لا يغيّبها، ولا يغيّب إمكانية القرار الحر لدى الإنسان، ولا تأنيب الضمير الذي يحتاج أن

تقدم له التبريرات باستمرار، ولا الحاجة إلى الإنسان بحريته وواجباته الأخلاقية.

كان مصدر قوة الدين في طرحه أخلاق موضوعية مطلقة، يمكن ترجمتها بلغة الواقع كملزمة اجتماعيًا، في ظروف ضعف أو غياب المجال العام وتشريعاته في الماضي، وفي مقابل نسبيّة الأخلاق كقرار فردي، وصعوبة نشوء الخير العام من مثل هذه القرارات الفردية في الحداثة. وتكمن المشكلة الأكبر بالنسبة إلى الدين في تهديد مصدر القوة هذا في وعي موضوعية الأخلاق في الدولة وبواسطة القانون. وقد أدرك ذلك ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٣٨٢م) في مقدّمته حين نقض إثبات الفلاسفة العقلي لضرورة النبوّات، لضرورة الحكم الوازع وأن يكون بشرعٍ من الله يأتي به نبيّ. في حين يؤكد ابن خلدون أن أهل الكتاب والمتّبعون لأنبياء قليلون قياسا بغالبية الدول العظيمة[١٣٥].

حين تدرك الدولة أهمية القانون الأخلاقية فإنها تتصرّف كممثل لوعي المجتمع لذاته كعموم، ووعي المصلحة العامة لذاتها كخير عام. وتستغني الدولة عن وظيفة الدين هذه في مثل هذه الحالة، وقد تحتاج الدين كمساند، أو كأيديولوجية تبريرية. وهو ما قد يستدعي استخدامه كأيديولوجية تبريرية ضدها. وفي الحالتين تضيع الأخلاقية الدينية وتخضع للسياسة بما في ذلك من نشوء ظواهر تديّن لا ترى في الكذب، أو القتل، أو غيره مشكلة ما دامت في خدمة الدين كأيديولوجية.

ليست المشكلة في العلاقة بين الدين والأخلاق في التديّن الشعبي ومفهوم الله كضمير كوني موضوعي/أنطولوجي موجود في كل مكان، ولا

---

(١٣٥) «هذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية أن يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلًا عن الحياة وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فإنه يمتنع». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق محمد محمد تامر (القاهرة: مكتبة الثقافة الدّينية، ٢٠٠٥)، الكتاب الأول، الباب الأول، المقدمة الأولى، ص ٣٥. والباب بعنوان في أن الاجتماع الإنساني ضروري.

في نسبيّة الأحكام الأخلاقية الدينية، وحتى براغماتية المتديّن وانتهازيته إذا لزم. ولا نعتقد أن المانع أمام السلوك الأخلاقي هو اللاهوت. إذ يمكن افتراض أن الله كلي القدرة وأن أفعال البشر مقررة سلفًا ثم التصرف، كما لو أنها تتقرّر الآن من خلال الفعل نفسه. فليس بالضرورة أن تترك القناعة بأن أفعال الإنسان مقدّرةٌ سلفًا أثرًا على قرار الإنسان الأخلاقي، وهي في حالة الإنسان العادي غالبًا ما تبرّر الفعل بعد وقوعه بإرادة الله. لكن المشكلة تكمن في من يضعون أنفسهم متكلّمين باسم إرادة الله قبل الفعل، ويلمحون أو يدّعون جهارًا أن ما يدّعونه، وما يدعون إليه هو المقصود بإرادة الله.

يمكن التوصّل إلى تبريرات دينية لاهوتية لحرية القرار الأخلاقي ومسؤولية الالتزام بالقيم الأخلاقية من نوع أن الله قد حدد وقرر كل شيء، ومن ضمن ذلك أنه خلق الإنسان بصفته كائنًا أخلاقيًا[١٣٦] يمكنه أن يقرّر لذاته، ويتحمّل مسؤولية قراراته واعتباراته. وهذا يعني أن الله لا يتدخل في كل صغيرة وكبيرة. وأنه لم يخلق فقط سلسلة السببية التي أطلقها بالدفعة الأولى، بل أيضًا خلق كائنًا له عقل يمكنه التفكير وإنتاج مساراتٍ سببيّة جديدة بفعله الإرادي الحر. هذا لاهوت ممكن. لكن المشكلة تكمن في مكان آخر.

إنها تكمن في تغلّب الجانب العقدي على الأخلاقي إلى درجة تسويغ ارتكاب أعمال غير أخلاقية بتبرير عقدي، أو في تحويل الدين لا إلى طقس جماعي فحسب، بل إلى عصبية وهوية جماعية، بحيث يغلب فيه الطابع العصبوي على البعد الأخلاقي، وأخيرًا في أدلجة الدين وتحويله إلى تبرير لسياسات، فحينها يتحوّل إلى أداة لتبرير كثير من الأفعال غير الأخلاقية. يجري هذا كله بحجة تطابق الدين والأخلاق، أو في تفوّق الدين على الأخلاق في حين أن المهمة تكمن في رؤية الفرق. وفقط رؤية الفرق تمكن الإنسان من أن يؤكد الجانب الأخلاقي في الدين.

(١٣٦) انظر كتاب باحث في الدّين من منطلق ديني: John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, 2nd ed. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), pp. 96-100.

الفصل الثاني

التديّـن



أولًا: الخوف والمقدّس والمدنس وخصوصية الإيمان الديني الشعورية

في أن التجربة الدينيّة هي أساس الدين إذا تجاوزت تجربة المقدّس إلى التجربة الدينية. وفي تداخل معاني الحرمة والتحريم بالمقدّس. وفي تقسيمات المقدّس والمدنس كشروط للتجربة الدينية. وفي أن التجربة الدينية تختلف عن تجربة المقدّس بشكل عام في توافر الإيمان بحد أدنى من العقيدة. وفي أن ذلك يشمل تمييز المقدّس والمدنّس في الدنيا، وتمييز العبادة من غيرها. وفي أن مفاهيم المقدّس والحرام مفاهيم متلازمة. وفي أن تجربة المقدّس الدينية تتضمن شعورًا بالرهبة والخوف. وفي أن الدين لا تقوم له قائمة من جدلية نفي التجربة الدينية العاصفة في السكينة، وفرادتها في المنوالي.

نجد عند الفيلسوف الأميركي وليم جيمس (William James) (١٨٤٢ - ١٩١٠) منطق الإيمان جوهرًا للدين في تأكيده خصوصيّة التجربة والمشاعر[١] والممارسة الدينيّة، وأولويّتها على العقيدة والمؤسّسات الدينيّة وغيرها من العناصر التي يعتبرها ثانويّةً[٢]، ومشتقّةً من التجربة الدينيّة. هذه كلّها تقوم برأيه في النهاية على الخصوصيّة الإيمانيّة والشعوريّة للدين باعتباره تجربة مكثّفة.

يصح ذلك أيضًا من الناحية التاريخيّة؛ فالديانات الأقل تطورًا هي ديانات من دون عقيدةٍ منظمة، لا مدوّنة ولا محفوظة، لكن لا شك أن فيها حدًّا أدنى من العقيدة التي يؤمن بها أتباعها، ولو كانت على شكل

---

(١) ربما تتفاوت الأديان في حضور المشاعر والوجدان فيها.

(٢) William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Modern Library, 2002), p. 36.

أسطورة أقل أو أكثر تركيبًا. وغالبًا ما قبل أتباع بعض الديانات أن ديانتهم تكاد تكون سريّة المبادئ، أو غامضة المبادئ على الأقل، يجري توارث رموزها أو تفسيراتها الرمزيّة لآيات الصلاة شفويًّا على مرّ الزمن، ولم يفهموا كنْهَ طقوسِها. في مثل هذه الحالات ينقسم الأتباع إلى اثنين، القيّمين على الدين، والتابعين من العامة المؤمنين بأولئك المؤتمَنين على الأسرار. وغالبًا ما تندثر مثل هذه الديانات، أو يجري تجاوز مثل هذه التقسيم مع التطوّر الثقافي لتصبح مبادئ الدين معروفة للمؤمنين به، وقابلة للتمرير والحفظ، وممنهجة قابلة للمحاججة، أو يتحول الدين إلى مجرد انتماء جمعي مغلق في طوائف صغيرة يحل فيها الانتماء إلى الجماعة محلّ الإيمان الديني فتقدّس الطائفة مباشرة بدلًا من مبادئ الدين. فالأخيرة غير معروفة إلا لنخبة من المتديّنين القادرين على التعامل معها وفهمها، كما في بعض الفرق الباطنيّة مثل الدرزية وغيرها. النتيجة هي أن تحلّ فيها الطائفة مكان الدين تمامًا، بصفتها مرجعًا يمكن التمسك به عند من لا تتوافر لديه مرجعيّات أخرى غير الدين.

ازداد تطوّر العقيدة الدينيّة المنظّمة والقابلة للصوغ والشرح والتلقين والحفظ كلّما تطوّر الفكر، وكلّما تنامت الريبيّة ومعها طرح الأسئلة والأجوبة عنها التي تحاول أن تنسّق مقولات الدين (اللاهوت وعلم الكلام). لذلك تكاد العقائد والمنظومات المركّبة تطغى فيها على الأصل الإيمانيّ الشعوريّ. ويرى أمثال وليم جيمس أن الشعور الإيماني، على الرغم من ذلك، يبقى هو الأصل، وهو الجوهري.

سبق أن عبّرنا في بداية هذا الكتاب عن رأينا في أن الشعور الديني كي يكون دينيًّا، أي يختلف عن بقية تجارب المقدّس غير الدينيّة، فلا بد من أن يقوم على إيمان يتضمن حدًا أدنى من العقيدة، مهما كانت بساطتها. وهذا يعني تمييز ما يُعبد في هذا الدين بالحد الأدنى المطلوب من المقولات الإيمانيّة، وتمييز ما هو مقدّس وما هو مدنّس في الدنيا نفسها، ومواصفات أساسية متفق عليها لما يُعتبر عبادة، و«قصة» تحكي نشوء المقدّس الذي يعبَد، أو الإنسان الذي يعبُدُه.

يساعدنا هذا في تمييز الشعور المسمّى تجربة المقدّس من الشعور

الإيماني الذي يحل في الإنسان بعد تشكّل حدٍ أدنى من الاعتقاد لديه بذلك الكائن الذي يحدث فيه شعور الرهبة، والدين الذي يؤطّر هذا الشعور الإيماني بعقيدة وعبادة. ونحن هنا نحاول أن ننظم بأفكارِنا أفكارًا متناثرة لدى مفكرين شتى تناول كلٌ منهم بعدًا جوهريًا يشدّد عليه في إطار فهم متسلسل في تطوير معنى الدين.

هذه الخصوصيّة الإيمانيّة الشعوريّة هي عناصر الرهْبة والخشوع (Awe) نفسها التي نجدها في جوهر الدين في فكر رودولف أوتو (١٨٦٩ ـ ١٩٣٧) ثم عند فان دير لوي (G. Van der Leeuw)[٣] (١٨٩٠ ـ ١٩٥٠). وهي تجربةٌ غير عاديّةٍ أو تجربةٌ مع غير العاديّ و das unheimliche ونجد تعبيرًا مشابهًا لها في «قدوش» العبري والـ «إيوس» اليوناني، والـ «سانكتوس» اللاتيني والـ «مقدّس»، والـ «حرم» و«الحرام» العربي.

كلمة Sacer اللاتينية تعني بالأصل ما تملكه الآلهة. وتشمل أيضًا دلالات الحرام والتحريم، أي المنع الناجم عن العلاقة المتبدّلة بين القدسيّة والدنس والمرفق بهالةٍ فوق الأشياء. الممنوع (Sacer Est) تعني لعنةً على الشخص (Homo Sacer)، وهي تبيح قتله[٤]، لكن المقدّس مشتق من هذ اللفظ نفسه. والغريب أن نلتقي وجود الدلالات المتناقضة في مصطلحات التعامل مع المقدّس قائم في الديانات، كما في مفهوم الحرام، الذي يعني المقدّس والمدنس (المحرم). وكما أن فعل «حرم» في التوراة تعني القتل، كذلك فعل «برّيخ» ومنها «براخا» العبري يعني بارك، ومباركة على التوالي، كما يعني أيضًا لَعَنَ ولعنة.

شخّص منظّرون منذ القرن التاسع عشر أن مجال المقدّس منفصل عن العادي. لكن هذا لا يعني أنه منفصل عن الحياة الدنيوية. فهذا الفصل الشعوري قائم في الدنيا. والمقابلة بين المقدّس والدنيويّ هي مقابلةٌ حديثةٌ لم تعرفها العصور الماضية حيث ساد تقابلٌ بين روحانيٍّ وزمنيٍّ مثلًا في

---

(٣) G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Translated by J. E. Turner, 2 vols. (New York: Cloister Library; Harper and Row, 1963), vol. 1, p. 49.

(٤) نجد كذلك باللاتينية عبارة يُستخدم فيها هذا اللفظ بمعنى اللعنة: auri sacra fames. وهي عبارة أقرب ما تكون إلى مثل أو حكمة وتعني التوق الملعون للذهب.

المؤسّسات والقيادات البشريّة، أي أنها تقسيمات ضمن الدنيويّ. كما ساد دينيًّا التمييز بين إلهيٍّ وشيطانيٍّ، وكلاهما متجاوِز للدنيا[٥]. لكنّ المقدّس كان دائمًا متواشجًا مع الدنيا وفيها، وذلك بصورة أشياء مقدّسةٍ، وأرواح تتخلّل المادة، وكلماتٍ مقدّسةٍ. وظهر في بداية الحداثة دنيَوَة جديدةً للمقدّس تتجلّى باستعارة لفظ «مقدّس» في وصف قيمٍ إنسانيّةٍ يُعلى شأنها، مثل الوطن، وحقوق الإنسان، ومن ضمنها أيضًا الملكيّة الخاصّة. لا يوحي المقدّس هنا، كما لم يوحِ في العصور الوسطى، بتجربةٍ دينيّة خاصّةٍ منفصلةٍ عن الحياة الدنيويّة.

وطبعًا الحرام هو المقدّس، ويُعتبر تدنيسه ممنوعًا. المقدّس حرام على المدنّس؛ إذ يحظر التعامل معه أو النظر إليه، أو دخوله إلا على من هو مؤهّل لذلك، وبعد تنفيذ شروطٍ معيّنةٍ من التطهّر وغيرها في طقوس خاصة بالعبور من مكان «عادي» إلى آخر مقدّس. كما أن المقدّس هو أيضًا الرهيب المريع. والتعامل معه مباشرةً من دون أدواتٍ معيّنةٍ يعرفها العارفون، قد يُلحق بالإنسان الأذى الجسديّ أو النفسيّ. من هنا اختلط مفهوم الحرام بمفهوم المحرّم، وحملت أيضًا معها الدنْس أي المحرّم. والمحرّم هو في الواقع الحدود الفاصلة بين المقدّس والعاديّ. وقد جهدت الثقافات في إنتاج أصنافٍ من «التابو»[٦] كي تفصْل بين المقدّس والعاديّ. ولتحويل عبورها الحدود بين هذه المجالات إلى طقوس مرورٍ متعدّدةٍ (Passage Rites). ومع أنها تصف عادةً طقوس العبور من زمنٍ إلى آخر، ومن منزلةٍ إلى أخرى، فنحن نستخدمها هنا مجازًا لطقوس التطهّر. وتُفصل التوراة مثلًا فيها عند تأهيل الكاهن ليدخل الهيكلَ، أو للعبور من منطقةٍ إلى أخرى فيه.

تقابل طقوس التطهّر والتطهير، وهي غالبًا طقوس العبور من العالم الدنيويّ إلى التماسّ مع المقدّس، طقوس التكفير عن الذنوب أو الخطايا،

---

(٥) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, pp. 31-32.

(٦) Tabu, Tabou

استعارها دوركهايم من البولينيزية للدلالة على النهي عن خلط الأشياء المقدّسة أو الخارقة والأشياء العاديَة. وهو عمليًّا المحرّم. ومن هنا فإن الاختلاط بين الطاهر والنجس و المقدّس و المدنّس هي الأمور الأكثر تحريمًا. فهذا المنع هو الأصل في كلّمة التحريم والحرم.

مثل العزل والصيام والاعتراف والمناولة والنذور على أنواعها، وهي التي تؤهِّلُ المدنّس للعودة من الدينيّ إلى الدنيويّ العاديّ.

من أهم الظواهر التي تجسد انقسامًا في الزمان هي الأعياد. وهي في ما عدا ذلك تذكّر بعلاقة الدين بالنظام الاجتماعيّ. فهي توفّر مهربًا موسميًّا من النظام إلى الفوضى وإتاحة ما ليس متاحًا في الحياة العادية. وما زال أثر ذلك قائمًا في الأعياد على الرغم من غلبة الطقوس عليها. فالأعياد في الأصل مواسم للتحلل من النظام، بل حتى قلبه في حالات، ومن ذلك أثره في الإفراط بالشرب والأكل في الأعياد وإطلاق العنان للجسد في الكرنفالات على أنواعها، وقلب النظام السياسي القائم، كما كان في تعريض الملك للإذلال مثلًا في رأس السنة البابلية. فالعيد يتضمن عودة إلى الأصل، وإلى ما قبل النظام، ثم العودة منها للاحتفال بالمدنيّة والنظام الاجتماعيّ.

هنالك نوع آخر من المحرّم، هو المحرّم لا بسبب قداسته، بل بسبب نجاسته، أي لأنّ الدين قد اعتبره نجسًا وغير جائزٍ؛ فعلًا أَكان أم قولًا، جمادًا أم كائنًا حيًّا. وغالبًا ما يكون هذا المحرّم مقدّسًا لدى ديانةٍ سابقةٍ جاء الدين الجديد لينفيها، فحوّلَ قداستَه السابقة إلى نجاسة. وكثير من الحيوانات التي تحرّم ديانةٌ ما أكلها، كانت تُعتبر من الطواطم(٧) المقدّسة عند الديانات السابقة. ينطبق ذلك أيضًا على بعض الممارسات التي كانت طقسيّة دينيّة فحرّمها دين جديد، حتى باتت أكثر من ممنوعةٍ، أي صارت دنسًا، أو رجسًا. ومن المدنّس الذي يحمي التحريم الإنسان منه، كلّ ما هو غير مألوفٍ وغير سويّ، ويساهم في قلب النظام الطبيعيّ والاجتماعيّ(٨). فما هو غير متوقّعٍ وغير مألوفٍ بالمعنى الذي يجسّدُ قلب نظام الأشياء في

(٧) عن هذا الموضوع وكيف يستخدم المقدّس كمنفر ومخيف انظر: Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Compiled by Angela Richards; Translated from the German under the General Editorship of James Strachey, in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson; Editorial Assistant Angela Richards, 24 vols. (London: Vintage, 2001), vol. 13: *Totem and taboo and Other Works (1913-1914)*, pp. 1-161.

(٨) يوسف شلحد، **بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٣٠.

الشكل أو الممارسة أو المنشأ، هو في نظر الإنسان مخيفٌ، وبالتالي مدنّسٌ يثير الخوْف والنفورَ في الحياة البدائيّة، وقد ينقلب هذا المدنّس إلى مقدّس في مرحلةٍ لاحقةٍ. ويحويه مفهوم الـ numinous الذي يجمع بين الرهْبة والنفور والانبهار والانجذاب، تمامًا كما في لفظ الرائع والروعة بالعربيّة، ففيه دلالة المدهش والمريع في الوقت ذاته.

والمعنى الأصلي لـ «حرم» بالعبريّة هو القتل، ويُستخدَم بهذا المعنى مثلًا في «سِفر التثنية» و«سِفر العدد» التوراتييْن. إنها تعني القتل على خلفيّةٍ دينيّةٍ، أو على خلفيّة الحروب الدينيّة التي قادها يهوشع بن نون مثلًا. حيث يأمر الله بالـ «حرم» بحدّ السيف، أي بالقتل. ومن هنا فإن القتل أو الموت هو الوجه الآخر للطهارة والقداسة في هذه اللغة الدينيّة.

ومعنى «حرّمت» في عبارة: «حرّمت الصلاة على الحائض». لا تعني أن الصلاة حرامٌ على الحائض، بمعنى أن لها حرمة، بل هي تعيّن القداسة والنجاسة، وتحرّم تدنيس القداسة بالحيْض. ولا تعني بالضرورة أن الحرام له معنيان فهو المقدّس وهو المدنّس، بل إن الصلاة هي المقدّسة ويُعتبر تدنيسها بالحائض محرّمًا أي حرامًا. القداسة للصلاة وليست للحائض. وهي حرام، أي حُرِّم تدنيسها. ومن هنا فإن اختلاط فهم المصطلح ثم اختلاط استخدامه لا يؤثّر في أن الفصْل الأصليّ هو بين الحرام والحلال، المحرّم والمحلّل، المقدّس والمدنّس. وأحدُ أسباب اختلاط المعاني أيضًا أنّ المقدّس والمدنّس هما من المجال غير العادي. وفي بعض الحالات يكون المدنّس مقدّسًا سابقًا، في دياناتٍ أخرى، أو لدى دياناتٍ سابقةٍ.

والمقدّس والمدنّس في حالة الدين والتجربة الدينيّة، ليس الشيء بذاته، بقدْر ما هو الطاقة أو القوّة الإيجابيّة أو السلبيّة التي تتجلّى من خلاله. المقدّس هو القوة الخفيّة التي تتجلّى من خلال الأشياء. يصحّ ذلك على المقدّس أكثر مما يصحّ على المدنّس الذي قد يكون شيئًا تلوّث وأصبح مدنّسًا. التجلّي البرّاني للمقدّس قد يكون أيَّ شيء. لا يوجد شيءٌ عاديٌّ غير لافت من النبات والحيوان والجماد إلا وكان معرّضًا لأنّ يتجلّى من خلاله المقدّس في إحدى الديانات. قد يكون موقعًا أو مكانًا أو حجرًا أو شجرةً أو شخصًا، ليس فيه ما يميّزه من غيره إلا أن المقدّس قد عبّر عن

ذاته من خلاله. ثم تروى حكاية هذا الشيء، و«تكتشف» الحكاية (الأسطورة) كثيرًا من الصفات التي تميّزه من أقرانه لتفسّر سبب تجلي المقدّس من خلاله.

المقدّس بالعبرية (قدوش) يعني ما يعنيه المقدّس أو القدسيّ بالعربيّة أيضًا. لكنّه أيضًا يعني ما هو مكرَّسٌ للرب، أو مخصّصٌ له. من هنا بات استخدامها قريبًا من المخصّص لأمرٍ ما: «موقْداش لو» وتعني «مكرّسًا له». وهذا هو الأصل في اللغات السامية لكون فعل التكريس بالعربيّة يعني عند المسيحيين في الشرق «التقديس»، فأصل معنى التقديس هو في الأصل «تكريس» أمر ما، أو تخصيصه وتجهيزه للرب. وهذا يدخل أيضًا في «تكريس» أو تقديس البيت لاستقبال الأعياد الدينية مثلًا بصفتها أزمنة مقدّسة، وكذلك في تكريس الشاب أو الشابة لخدمة الله في قداس كنسي.

من غرائب الفيلولوجيا أنها عرّفتنا أن لفظ «قديشتو» الآراميّ كان يدلّ على المرأة التي لا عيب فيها جسديًا. وهذا أيضًا قريبٌ من مفهوم الحلال «كوشر» في الدين اليهودي حين يُطلَق على الأشياء أو الأجساد خارج نطاق الخطاب الدينيّ باعتباره صفة لكونها «كشيراه»، أي «لائقة» أو «ملائمة». والأصل أنه لا عطب فيها. ويقال هذا أيضًا عن الذبيحة بمعنى أنه يمكن التضحية بها للرب.

الحلال والحرام اشتقاقان قريبان من المقدّس. مع الفرق أن الحلال هو ما لا يحرّمه المقدّس، والمحلل والمحرّم قائمان على مستوى الدنيويّ. وفي حين أن الحرام هو التابع للمقدّس، تمامًا كما في حالة بيت الله الحرام، فإن ما يقرر المحلل هو المحرّم، بمعنى أن الطرف المحدِّد في هذه المعادلة هو المحرّم، وليس المحلّل. مع ذلك، رسب في الذهن الإنسانيّ أن من يخلط بين الحلال والحرام هو الجاهل في أمور الدين، على عكس العارف أو العالم، الذي يحوّل التمييز بين الحلال والحرام وتفسيره وتعليمه للناس إلى اختصاصاتٍ له. إنه اختصاص يحتّم وظيفة رجل الدين. حتى الديانات التي لا تؤمن بوساطةٍ بين الله والبشر، فإنها تحتاج إلى رسم الحدود بين الحلّ والحرْم، وتحتاج إلى حرسٍ لهذه الحدود.

نقول هذا على الرغم من علمنا أن كلمة «دين» و«الدين» ترد في **القرآن**

٥٥ مرةً، في حين أن كلمتَي «مقدّس» و«قدس» وغيرهما لا ترد إلا في إطار عبارة «الروح القدس» في سياقات ذكر نبوة عيسى، أو في إطار حديث الله مع موسى وشعبه في ما يتعلق بالأرض المقدّسة والوادي المقدّس وغيرها من القصص التوراتية، فيما خلا مثال واحد في كلام الملائكة إلى الله في سياق طلبه منهم السجود لآدم وفي عبارة «نعبدك ونقدّس لك» في الآية: **﴿وإذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمون﴾**[٩]. لننتبه هنا إلى أن الفعل المستخدم هنا ليس «نقدسّك»، بل «نقدّس لك»، كما في التسبيح وفي «القدّاس»، وهو طقس تسبيح وعبادة جماعية في المسيحيّة، وفي اليهوديّة كما ذكرنا سابقًا.

وغالبًا ما نجد في النصوص الدينيّة أمثلةً على انتقال واضح من تجربة القداسة إلى التجربة الدينية بواسطة تعريفٍ مكثّفٍ للدين من زاوية نظر المعبود. ونجد في سورة البقرة في **القرآن** مثلًا على رؤيةٍ مركّبة مطوّرةٍ للتجربة الدينيّة. فالسورة تعدّد عناصر التجربة الدينيّة، وتصف بدايةً التجربة الدينيّة، بعد أن ميّز آدم الخيْر من الشرّ، وأكل من الشجرة المحرّمة؟ ١. توبة وإيمان: **﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾**[١٠]. ٢. إيمانٌ بعقيدةٍ بصورة هدى الإنسان إلى التعاليم الصحيحة التي يهتدى بها: **﴿قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جميعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. وَالَّذِينَ كفَروا وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**[١١]. ٣. ذكر نعمة الله وشكره: **﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾**[١٢]. ٤. إيمان وتقوى وصلاة وسجود أو ركوع جماعي: **﴿وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ. وَلَا تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ.**

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٧.

(١١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيتان ٣٨ ـ ٣٩.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٠.

وَأَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ وَارْكَعُواْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[١٣]. ٥. الإيمان وفعل البر أهم من تلاوة النصوص: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾[١٤]. ٦. الخشوع: ﴿**وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ**﴾[١٥].

ما يميّز التجربة الدينيّة، تجربة القداسة في منظور الثورة التي أحدثها رودولف أوتو في فهم خصوصيّة التجربة الدينيّة، هو منهج فهم الدين على المستوى النفسي، اللاعقليّ أو الشعوريّ، وفهم التجربة الدينيّة من زاوية لا عاديّتها، أي استثنائيّتها. وهي صعبة الشرح للأسباب ذاتها، أي لكونها شعوريّةً لاعقلانيّةً واستثنائيّةً. تتضّمن محاولة الشرح عند أوتو ظواهر مثل الانجذاب نحو المقدّس بالحب والعبادة والتعبّد والسجود والانبهار والخوْف في الوقت ذاته، والخشوع والتعظيم أمام جبروت الـ Numineuses هذا المغاير بشكلٍ مطلقٍ وبلُغته الغامض العظيم (Das Absolut-Andere)، الرائع أو المريع (Mysterium Tremendum et Fascinosum). سيمكن القول إن الله يظهر في الانفعال الدينيّ أو التجربة الدينيّة بوصفه تجربةً جماليّة عليا وفق نمط المثل الجماليّة العليا مثل جميلٍ (حب) وجليلٍ (رهْبة)، وَسام (متعالٍ). وتمثّل الصلاة في منظور المثل الجماليّة دمجًا بين الجميل والجليل والسامي، بين الحبّ والرهْبة، فهي اللحظة التي يكون فيها المؤمن حاضرًا بشكلٍ كيانيٍّ في ملكوت الله السامي. تقترب فلسفة الفنّ في بعض مجالاتها هنا كثيرًا من فلسفة الدين، أو بشكلٍ أدقّ من نظريّة المعرفة الإلهيّة بواسطة التجربة؛ فما هو انفعال دينيّ هو في فلسفة الفنّ انفعال جماليّ، وما تسميه الثيولوجيا مماثلةً (Analogie) تسميه نظريّة الفنّ صورة. الشعريّة العليا ترى الفعل الشعريّ خلقًا تكوينيًّا للعالم الجماليّ تمامًا كما كانت الكلمة في البدء. أي الفعل التكويني الخالق للعالم.

ولا شكّ في أن أوتو ليس أولّ من أحسّ بضرورة تفسير خصوصيّة التجربة الدينيّة. فغالبًا ما كتب عنها ـ وللدقة عن هَوْلِها ـ كُتَّابُ سير الأنّبياء.

---

(١٣) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآيات ٤١ ـ ٤٣.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٤.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٥.

وورد وصفها الرائع في كثير من الكتب المقدّسة التي تصف ولوج الرُسل عمليّة التعرّف إلى المقدّس وجهًا لوجهٍ، من جبل سيناء إلى غار حراء، إلى غيرهما. لذلك كتب كثيرون عن الموضوع. وربّما كان إدموند بيرك (١٧٢٩ ـ ١٧٩٧) قد سبق أوتو وغيره بفترةٍ طويلةٍ في بحثه عن **السامي والجميل**[(١٦)] الصادر عام ١٧٥٧ مُرجعًا الشعور بالسموّ والخضوع له إلى أنه ذلك الذي يجمع بين الألم واللذة في الوقت ذاته... أو الخوْف والانجذاب في الرزْمة الشعوريّة نفسها.

ويمكن، من دون جهدٍ كبيرٍ، إيجاد علاقةٍ بين مفهوم الـ «كاريزما» عند ماكس فيبر (Max Weber) (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) إذ تجاوزنا ربطها الفيبري بشخص قادر على إبهار الناس والتأثير فيهم، وأبقينا الملكة ذاتها من جهة، وهذا البعد غير العاديّ الاستثنائيّ في تأثيره واستحواذه على الفرد المؤمن الذي يمرّ بالتجربة الدينيّة باعتبارها تجربة شعوريّة من جهة أخرى[(١٧)]. وبرأينا الذي بيّناه سابقًا، فإن قابليّته هذه أن يشعر تُجلي ذلك كلّه، باسمه الجامع Numinous، هي قابليةٌ معطاةٌ بشكلٍ قبْليّ (Apriori) في الإنسان باعتباره إنسانًا.

ونحن لا نعتقد أن النظريّات النفسية التي تصوّر الشعور الديني تكفي في فهم الدين. ولا نرغب في أن ننتقل من هذه الفكرة قبل تأكيد الخشْية والرهْبة

---

(١٦) Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful: With an Introductory Discourse Concerning Taste, and Several Other Additions* (EBook, University of Adelaide, 2007), chap. 1, pp. 7 and 10, chap. 2, p. 1 and chap. 3, p. 1, on the Web: <http://ebooks.adelaide. edu.au/b/burke/edmund/sublime/>.

وهي في أي حال فصول قصيرة جدًا. اخترنا هذه النسخة لسهولة الوصول إليها لكنّ الطبعة الأولى نشرت في عام ١٧٥٦، والطبعة الثانية في عام ١٧٥٧، وهي الطبعة التي اقتبسنا منها لأنّها نسخة معدّلة.

(١٧) الكاريزمي في مقابل العادي واليومي والبيروقراطي العقلاني، مع تأكيد حامل الكاريزما وهو فرد وشخصية إنسانية تثير الشعور بالكاريزما عند الآخرين. نجد مداولات مطولة في هذا الموضوع في المجلد ١/ ٢٢ ـ ٤ من الأعمال الكاملة بالألمانية لفيبر ولا يتسع المجال لسبرها هنا، لكن هنالك مقالات عدة في هذا الشأن. انظر: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlass*, Gesamtausgabe/Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden; Bd. 22, 5 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr; P. Siebeck, 1999-2010), pp. 22-24, 460-473, 481-500 and 542-563.

وغيرها كثير مما لا يمكن عرضه في هذا المكان.

القائمة في التجربة الدينيّة في التفاعل المقدّس، خاصّةً عندما يتمأسَس هذا التفاعل في التجربة الدينيّة، حيث ترتعش قلوب المؤمنين عند ذكر الله **﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعًا متصدعًا من خشية الله﴾**[١٨]. وعلينا أن نذكر كيف تتحوّل عبارة أن فلانًا «يخاف الله» إلى تعبيرٍ عن كونه متديّنًا، وحتى عن توفّر الخُلُق لدى من «يخاف الله». وعندما يناشَد شخص شخصًا آخر بالعربيّة ألّا يفعل شيئًا غير أخلاقي أو غير لائق فإنه غالبًا ما يخاطَب بالقول: «خَف ربَّك!» أو «ألا تخاف الله؟». وفي التلمود جُعلت مخافة الله مقدمة للحكمة: «يرآت إلوهيم راشيت حوخما» أو («رأس الحكمة مخافة الله»).

وكما نرى من الأمثلة الواردة هنا، فإن خِشية الله تعني الإيمان، من هنا يحذّر القرآن من أي خِشيةٍ شبيهةٍ من الناس. ونحن نجد ذلك أيضًا في فعل الخوْف وغيره من المترادفات مثل الرهْبة وغيرها[١٩].

من يخشى الله هو المؤمن في القرآن الكريم. وهي العبارة نفسها في العبريّة، فحين يقال «إيش يَريه إلوهيم»، يكون المقصود بدقّةٍ «شخص مؤمن»، وحرفيًا «رجل يخاف الله». نذكر أيضًا في هذا السياق مفرداتٍ أساسيّةً في التعبير عن درجات الإيمان مشتقّةً أصلًا من حالاتٍ من مترادفات الخوْف والرهْبة. كلمة «التقوى» التي تعبّر عن التديّن المطلق، إنما هي في

---

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآية ٢١.

(١٩) **﴿الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون﴾؛ ﴿ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون﴾؛ ﴿الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله وكفى بالله حسيبا﴾؛ ﴿ولا تزر وازره وزر أخرى وإن تدع مثقلة إلى حملها لا يحمل منه شيء ولو كان ذا قربى إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه وإلى الله المصير﴾؛ ﴿ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلّمون فتيلا﴾؛ ﴿إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخشَ إلّا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين﴾؛ ﴿والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب﴾؛ ﴿إلا تذكرة لمن يخشى﴾**، و**﴿فقولا له قولا ليّنا لعله يتذّكر أو يخشى﴾**، المصدر نفسه: «سورة الأنبياء،» الآية ٤٩؛ «سورة النور،» الآية ٥٢؛ «سورة الأحزاب،» الآية ٣٩؛ «سورة فاطر،» الآية ١٨؛ «سورة النساء،» الآية ٧٧؛ «سورة التوبة،» الآية ١٨؛ «سورة الرعد،» الآية ٢١، و«سورة طه:» الآيتان ٣ و٤٤ على التوالي.

الأصل من فعل الاتّقاء الناجم عن الخوْف من الله، فالتقيّ يتقي عمليًا غضب الله. وكذلك الورع. إنها أنواع من الخوْف تحوّلت إلى مترادفاتٍ للإيمان. يتبعها الخضوع والخشوع والتسليم. لكنّ المؤمن وغير المؤمن ما عاد يفكّر بأصل الكلمة. ينطبق هذا بشكلٍ كاملٍ على العبريّة، حيث يتعدّد بشكلٍ مذهلٍ استخدام مشتقّات الخوْف في أسفارها كلها عند الحديث عن الإيمان. وتظهر عبارة «يرآت الوهيم» (مخافة الله) أكثر مما تظهر مفردة الإيمان، وغالبًا ما تظهر هذه العبارات مسنودة بقصص عن أفعال الله من قتل وتدمير وإبادة لإظهار أن هنالك في الأصل أسبابًا فعليه للخوف. فالخوف الديني يبدأ في الأصل خوفًا من عواقب عدم طاعة الله، أي من انتقامه.

وعلى أبواب فلسطين، بحسب الرواية التوراتية، حين خيّر أبناء شعبه بين الاستمرار في عبادة الآلهة التي عبدوها في مصر أو «ما وراء الأردن»، أي شرق نهر الأردن، وعبادة يَهْوَه، حذرهم يهوشع بن نون قبل أن يتخذوا قرارهم، من أن يَهْوَه إلهٌ غيورٌ جدًا، وأنّه سوف يدمّرهم إذا خرقوا عهدهم معه. خوّفهم منه في الواقع حتى دبّ الرعب في قلوبهم، فاختاروا يَهْوَه إلهًا وحيدًا[٢٠]. كان الخوف هنا عنصرًا واعيًا في دفع الناس إلى الإيمان الديني، كما في حالة تخويف الأطفال والبسطاء من العقاب في الآخرة كي يكون الخوف دافعًا إلى الإيمان أو إلى تجنّب المعاصي.

حين يراد التدليل على أعلى درجات الخوْف بالعبريّة العاميّة وبلغة الأدب العبريّ يقال «احد إلوهيم» (خوف الله)، والمقصود هو الرعْب العظيم الحقيقيّ، وليس المقصود هنا الإيمان. لكن يختلط الخوْف بالانبهار من المعبود والانجذاب إليه، ما يفسّرُ الحبَّ في حالاتٍ محدّدةٍ من التديّن. هنا يتحدّد الخوْف أكثر، ويصبح خوفًا إيمانيًا، متميّزًا من الجبن. ومقابل الخوْف نفسه الذي يبدأ الشعور الديني به، قد يملأ الإيمان قلب المؤمن بالشجاعة والإقدام من أجل ما يؤمن به، إذا أصبح مركّبًا من مركّبات الإيمان.

يمكن القول إن البوذيّة تطابق بين فهمها للدين ومرور الإنسان بتجربة المقدّس، أو سعيه الدائم إلى أن يصل إليها. وهي بصفتها ديانة، ترى أن

---

(٢٠) **الكتاب المقدس**، «سفر يشوع،» الأصحاح ٢٤، الآيتان ١٤ ـ ١٥.

هدفها تعميم هذه التجربة باعتبارها تجربة مرّ بها الأمير «سدهارتا» الذي أصبح بوذا «المستنير» بعد أن مرّ بها. وما دينه، قبل أن يختلط بكثير من العقائد المحليّة في المناطق التي انتشر فيها، إلا محاولةٌ لتعليم البشر تقنياتٍ جسديّةً وروحيّةً لكيفيّة المرور بهذه التجربة الفرديّة.

ربّما كان ذلك صحيحًا في الأسطورة، لكنّ طريق الاستنتاج لا يقود من هنا إلى اعتبار الحالة الانفعاليّة العامّة ناجمة عن نقل التجارب الفرديّة وتبادلها، أو أن هذا ما يشكلّ المعتقد(٢١). وليس صحيحًا التعريف بالقول «إن الدين [. . .] هو التعبير الجمعيّ عن الخبرة الفرديّة التي تمّ ترشيدها من خلال قوالب فكريّةٍ وطقسيّةٍ وأدبيّةٍ ثابتةٍ، تتمتع بطاقةٍ إيحائيّةٍ عاليةٍ للجماعة»(٢٢). التجربة الدينيّة قد تكون فرديّةً، لكنها في مثل هذه الحالة لا تميّز الدين بالضرورة، بل تتشارك مع تجارب أخرى فنية من الشعور بالسامي والجميل، أو الغريب والمدهش والمخيف. ما يميّز الدين هو اجتماعيّة هذه التجربة، ونمط اجتماعيّة حدوثها وإحداثها. وتبقى اجتماعيّة العقيدة التي تؤطّرها باعتبارها زاوية نظرٍ إلى المقدّس قائمةً في الرموز والعبادة وفي الطقوس الجمعية، حتى في حالات عدم المرور بتجربة المقدّس. وكما أن المجتمع ليس مجموع أفراده، كذلك ليس الدين تعبيرًا عن مجموع تجارب فرديّةٍ من الانفعال بالمقدّس. وفي حالة الإيمان، يبني الدين على قابلية للمرور بتجربة المقدّس عند الإنسان بصفته إنسانًا لا فردًا بالضرورة، كما يخاطب الفنّ والموسيقى هذه القابلية، وحتى السياسة أحيانًا حين تكون مشحونةً بقيم عليا. فهذه القابلية ليست وحدها ما يميّز الدين بصفته ظاهرة اجتماعيّة.

كما علينا أن نتذكر دائمًا أن التجربة الدينيّة المقصودة تجربةٌ عاديّةٌ، أو لا بدّ من أن تصبح عاديّةً من خلال الدين. إنها الاستثنائيّة التي صارت عاديّةً أو حميمةً لغرض التمكّن من الحياة معها، لكنّها تعود وتؤدي وظيفةً انفعاليّةً في مناسباتٍ ومواسم. وقد يكون الانفعال عكسيًّا، أي قد تؤدي تجربة

---

(٢١) فراس السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، ط ٣ (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٨)، ص ٣٨.

(٢٢) وهو تعبير دقيق ومكثف نجده عند فراس السواح، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣. ويتأثر هذا التعريف برأينا بمقاربة الفيلسوف الأميركي وليم جيمس للموضوع.

المقدّس إلى إضفاء هدوءٍ عميقٍ على شخصٍ يمرّ بحالة انفعالٍ. فالتجربة الانفعاليّة للتواصل الانجذابيّ مع المقدّس إذا ما تكرّرت باستمرار لا تؤدي إلى التديّن، بل ربّما تؤدي إلى الجنون، أو ربّما إلى النبوّة كما يبدو لي، بوصفها حالةً تكوينيةً عليا تتخطّى الحالة العاديّة للكائن أو المؤمن العاديّ، ولا يمرّ المتديّن يوميًّا بتلك التجربة التي تهزّه من الأعماق. وهي أصلًا في حالة البوذيّة أمرٌ منشود يسعى المرء إليه، ويتدرّب عليه، ولأنّه في حالة البوذيّة من دون عقيدةٍ وبنيةٍ قدسيّةٍ للكون، فإنه يعني التواصل مع العدم الذي يعني «النرفانا». وهي تؤدي إلى النهاية السكونيّة المتحرّرة من حركة الظواهر وتعدديّتها. وهذا يتم فعلًا مرّةً واحدةً في العمر عند المحظيّين.

لكنّ الجدليّة الممتعة التي تميز التديّن هنا هي أن الشيء يتحوّل إلى نقيضه. **فتكمن أهمية التديّن في النهاية في العاديّ اليوميّ لا في الاستثنائيّ وغير العاديّ في التجربة الدينيّة**. إنه إمكانية تكرار هذه التجربة عبر العبادات على أنواعها، وفي الإحساس بأن التكرار لا يؤدي إلى الشعور نفسه الذي صاحب تجربة المقدّس الدينية من الرهْبة والانجذاب والهوْل وغيرها[٢٣]، بل قد يؤدي بالتدريج وبالتكرار إلى عكْسها، أي إلى الراحة والاطمئنان إلى عالم المقدّس، إلى درجة الهروب إليه من العاديّ اليوميّ المتقلّب. وقلّما يتعرض الباحثون إلى هذه الجدليّة التي ينقلب فيها الشعور إلى نقيضه. فما يبدأ رهيبًا ورائعًا ومخيفًا يتحوّل إلى حميمٍ ومطمْئنٍ يهدّئ روْع المؤمن. **ولولا هذا التحول الجدليّ من عاصفة التجربة الدينية إلى عادية السكينة الدينية ومنواليّتها، لما قامت للدين قائمة. ليس التديّن هو التجربة الأولية للمقدّس، بل هو أيضًا نفيها. ونفيها هذا هو الذي يصنع**

(٢٣) انظر مثلًا وصف **القرآن** تجربة موسى المباشرة حين تعرض للتجلي الإلهي مباشرة: **﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾**، **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٤٣. ولا يغير في الأمر أن هذه الرهبة سبقها الاقتناع العقلي بوجود الله وبرسالته كما تدل عليه قصة موسى في سورة القصص وغيرها. لكن اقتناع موسى العقلي ربما قاده إلى التجربة الدينية. لكنه ليس التجربة الدينية ولا هو خصوصيتها. من ناحية أخرى، لا يمكن أن يستمر دين يصعق مؤمنيه في كل يوم. وهنا أهمية تحول التجربة إلى نقيضها، أي إلى الحميم الذي يجلب الهدوء النفسي، بغض النظر عن توسط أو عدم توسط العقل والمعرفة.

الدين أي بمأسسه باعتباره ظاهرة. وما قمنا به أعلاه هو إذا تجاوز نظرية أوتو النفسية في فهم كنه الشعور الديني.

لذلك أيضًا تبحث الحركات الصوفيّة في الديانات كلها عن التجربة الدينية. وهي إن لم تجد طريقها إلى التجربة الدينيّة تستعين بأدواتٍ جديدةٍ مثل الموسيقى والترتيل والتلاوة والرقص كي تجد طريقها إليها، ما يؤكّد أن تجربة المقدّس ليست دينيّةً حصريّةً بل قد تكون «فنيّةً» جماليّةً انفعاليّة. والمهم هو قدرتها على تجاوز الحسّ اليوميّ العاديّ المباشر وإثارة انفعالات ملَكة أخرى لدى البشر. وكما أن التجربة الفنّية العليا هي غير النصّ الذي تتجسّد فيه، وهو في هذه الحالة النص الفنيّ، كذلك فإن التجربة الروحيّة الدينيّة غير الطقس الذي ينظّمها، وهو هنا طقوس العبادة، كما هي حال «اتساع الرؤيا كلّما ضاقت العبارة» وفق قول المتصوّف الإسلاميّ الكبير النفّري، ذلك لأن الفنّ ينقل معرفةً داخليّةً مباشرةً بالعالم تتخطى المعرفة الفكريّة أو الاعتياديّة السائدة، أو «الرؤية» (Vision) إلى الرؤيا (Revelation) فيدرك الشاعر الكبير العالم تمامًا على طريقة إدراك المتصوّف أو العارف الكبير، أي بواسطة الإدراك الحدْسي بلغة برغسون، متمتمًا بلغة الرموز الكلّيّة التي تستعيد الفعل الشعريّ الكلّي الخالق للعالم أو المكوّن له.

والمؤثّراتِ الحسية غير الدينية التي تحدث هذا الشعور تختلف مع التغيير التاريخيّ الثقافيّ والاجتماعيّ. ويتجلّى ذلك باختلاف الموسيقى والمؤثّرات الصوتيّة التي تسبّبه، تراتيل بيزنطية، أو «بلوز» من مزارع القطن في جنوب الولايات المتحدة، أو إيقاعات صوفيّة ترافق فرق إنشاد، وغيرها، كما أن المجتمعات الإنسانيّة والشخصيّة الإنسانيّة تشهد تغيّرًا في نوع المشهد الذي قد يسبّب مثل هذا الشعور. ويعمل حاليًا المخرجون والمنتجون والملحّنون على إيجاد الصيغ التي تحدث عند تصميم المشهد، فيلمًا سينمائيًّا أكان أو حفْل روك، أو استعراضًا عسكريًّا، أو مسيرةً في ذكرى يوم الشهيد... إلخ. وما دامت هنالك حاجة إلى تجاوز العادي الرتيب والمرور بهذا الشعور، ينشأ في النظام الرأسمالي الاستهلاكي من يبيع ويسوّق أدوات لإنتاجه جماعيًا في الاستعراضات الكبرى وفي السينما،

أو لإعادة إنتاج المظاهر الطبيعية الخلابة بأدق تصوير ممكن، أو للاستخدام المنزلي على وزن «افعل ذلك بنفسك!».

الحقيقة أن تحديد الشعور الدينيّ كرهْبةٍ أو خوْفٍ يختلط بالإجلال والاحترام، يفتح المجال إلى اعتبار الشعور الدينيّ قائمًا في الإنسان قبل الدين في كلّ ما يهزّ الإنسان حتى إزاء رهْبة الطبيعة وجمالها، وسِحر الغروب. وكلّها مشاعر لا تلبث الصناعة أن تشيئها في عمليّة تسليع[٢٤]. وتسليع الدين يؤدي عمليًا إلى تشويه التدين. فهو يتحوّل بذلك من غايته الأصلية إلى بيع بعض وظائفه السياسية أو النفسية ليحل محل الأيديولوجيا التبريرية أو لتأجيره باعتباره مجيّشًا ومهيّجًا، وحتى بديلًا علاجيًا من المطبب النفسي أو النفساني في المجتمعات الحديثة، علاوة على قيام سوق من الكنائس المعروضة لـ «مستهلك الدين»، كما في حالة الولايات المتحدة التي تتنافس في نوع الاكتفاء الديني الذي تعرضه[٢٥]، وكذلك سوق القنوات الإسلاميّة التلفزيونية والوعّاظ على أنواعهم.

هنالك إذًا درجات من الشعور بالمقدّس، بعضها يعبّر عن نفسه في الفنّ والأدب، في الموسيقى والغناء والرسم وغيرها، وبعضه يُعبَّر عنه في التديّن أو في كليهما. المهم أن الشعور الذي نصفه بتجربة المقدّس شعورٌ قائمٌ خارج إطار الدين أيضًا. وحتى يصبح دينًا يجب أن يتم من خلال الإيمان، أو أن يؤدي إلى الإيمان. والمقصود هو الإيمان بحد أدنى من العقيدة التي تقسم الدنيا إلى

---

(٢٤) تبقى مشاعر إنسانيّةٌ صافيةٌ مثل الحبّ غير المحدود عصيّةً على التسليع في رأينا، وهي مع غيرها من الحالات الإنسانيّة تُدخل في الإنسان المعرّض لها ذلك الشعور بالرهْبة والانجذاب الذي يهزّه من الأعماق. وهو ما نستذكر فيه كارل ماركس الذي رأى أن الفنّ الحقيقي يستعصي على التسليع... فالفنّ ينتمي هنا إلى «المجانيّة» في الرؤية المسيحيّة للعالم، أي إلى ما هو عكس «الريعيّة» و«السلعيّة»، وإن كان تطور العلاقات الرأسماليّة يحاول اختراق هذا المجال، لكن من باب «القابليّة للاتجار» أي البيع مثل سلعة، لكنّ جوهر الفنّ يبقى «مجانيًا»، وإن وضعته العلاقات التداوليّة للسوق في مجال التوزيع والاتّجار.

(٢٥) ربما تحسن المقارنة هنا بأطروحة لورنس مور عن «تسليع الدّين» (Commodification of Religion) وذلك في كتابه: Robert Laurence Moore, *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture* (New York: Oxford University Press, 1994).

وانظر أيضًا: Richard P. Cimino and Don Lattin, *Shopping for Faith: American Religion in the New Millennium* (San Francisco: Jossey-Bass, 1998).

حرام وحلال، ومقدّس ومدنّس على الأقل. والإيمان بالغيب والكائنات الروحية العاقلة تتلوه العبادة وهي تواصل مع الغيب، أي مع وجود غير الموجود بالمعنى العادي. فالعبادة هي تعرّف إليه، أو تلقٍّ منه، أو هذه الأمور جميعًا، أَكان هذا الوجود كيانًا عاقلًا أم روحًا أم غيرها. والعبادة ممارسة «هنا والآن» تجري في إطار مَأْسسةً للإيمان بوجودٍ متجاوِز لـ «هنا والآن».

ثانيًا: الإيمان

في أن الإيمان المعرفي هو الاعتقاد وعكسه الشك. وفي أن هذا الإيمان يتزعزع بالشك. وفي أن الإيمان المطلق (العرفان) هو جوهر الإيمان الديني وعكسه الكفر. وفي أن الجمل الإيمانية الاعتقادية لا تُدحض بالعلم بل تتزعزع بتغير البيئة المعرفية. وفي أن العقيدة هي الأكثر تعرضًا للتشكيك بتوسع مدارك البشر. وفي أن التدين الذي يمارس ويتفاعل مع المتغيرات يعيد صوغ الدين. وفي أن الإيمان المطلق هو العنصر الأقوى في التديّن. وفي أن الدين بالنسبة إلى المتدين لا يعني شيئًا خارج تديّنه العيني. وفي أن الدين لا يقوم من دون اعتقاد قائم على إيمان معرفي. لكن الإيمان المطلق يقوم من دونه. وهذا يعني أن في الإمكان، نظريًا، تصوّر الإيمان المطلق من دون عقيدة دينية عينية مؤلفة من جمل إيمانية.

نميز هنا بين الإيمان الديني المعرفي (الاعتقاد) والإيمان الديني العرفاني. ولبيان ذلك نتوقف عند عادةٍ منتشرةٍ في السجالات بين المؤمنين وغير المؤمنين، وهي التحدث عن الدين بمساواة الإيمان بالله مع الإيمان بوجود الله. والحقيقة أن المقولة الثانية مقولةٌ معرفيّة، تدلّل على ما يمكن أن نسمّيه إيمانًا معرفيًّا (Belief). وما أسميه «الإيمان المعرفيّ» هو في نظري معرفةٌ يبدو حاملها متأكّدًا منها، لكن لا يمكن إثباتها كما لا يمكن إثبات خطئها علميًّا، فهي لا تقوم على إثباتات علمية أو عقلانية، وما يعتبره حاملها قرائن وأدلة على صحة المعتقد هي انطباعات ذهنية وعاطفية من غير عالم العلم. مع ذلك قابلة للتأثر بالمعارف الجديدة التي تبدو أكثر قدرة على تفسير الظواهر نفسها التي تفسرها هذه المعرفة، إذ إن المعرفة العلميّة غالبًا ما تزعزع أنموذج الثقافة التي يرتكز عليها الإيمان المعرفي ومسلّماتها. من هنا تحصل الهزات الكبرى في المعتقدات عند حدوث الاكتشافات العلمية وقوانين الطبيعة

(والمجتمع) التي لم تكن معروفة، ومعها تصورات الكون الجديدة والثقافة المرافقة لها، والمتعلقة بفهم جديد للتاريخ والمجتمع والإنسان. وذلك من كروية الأرض ولانهائية الكون وحتى علم الاجتماع وعلم النفس. خذ مثلًا إحدى النظريات الأكثر إثارة للجدل في إطار العقائد وفي ما بينها! أقصد نظرية النشوء والارتقاء. إن سبب الضجة التي أثارها كتاب **أصل الأنواع** (١٨٥٨) لتشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) هو تعارضه لا مع الإيمان، فالكتاب لم يُكتب لنقض الإيمان أو الدين، بل تناقضه مع بنية الثقافة والتكوين المعرفي الحاضنة للاعتقاد الديني. طرح داروين نظريّة علمانيّة لتفسير تنوّع الكائنات الحية وتطورها. وفي عالَم من يؤمنون بسفر التكوين وغيره كعقيدة، بدا ذلك مناقضًا للدين وللإيمان عمومًا. فهو لم يدحض سفر التكوين ولا روايات التوراة، بل قدّم فرضيات علمية ونماذج في فهم تطور الأحياء. ينطبق ذلك بدرجة أكبر على الأجواء الفكرية والثقافية التي رافقت اكتشافات وكتابات نيكولاوس كوبرنيكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) وجوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) وغاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) قبل ذلك بأكثر من قرنين. هؤلاء كانوا متديّنين مؤمنين، لكن حراس العقيدة أدركوا بسرعة فائقة معنى اكتشافاتهم وتأثيرها الثقافي والنفسي في المؤمنين بالعقيدة، كما أدركوا أنها تقدّم مقولات علمية بديلة من مقولات في العقيدة لمن يتمّسك بها باعتبارها تفسيرًا للظواهر غير علمي بطبيعته.

الإيمان بوجود الله معرفةٌ (إيمان معرفيّ)، خلافًا للإيمان العرفاني بالله، مباشرة، أي من دون المرور بمعرفة وجوده في نوع من الإثبات العقلي لهذا الوجود، مهما كان الإثبات بدائيًا؛ فقد يكون هذا النوع من الإيمان أكثر أو أقل عقلانية، لأنه معرفي. لكن كونه معرفة لا يعني أنه معْرفة علميّة، مهما انشغل الفلاسفة في إثباتها ونفيها. ونحن نميّز بين المعرفة العقلية والعلم؛ فكل علم عقلاني، لكن ليست كل معرفة عقلية هي معرفة عقلانية، ولا كل معرفة عقلانية هي علم.

يشتمل الدين عادة على مثل هذا البعد المعرفيّ (الاعتقادي) في الإيمان، لكنه ليس ما يميّز الإيمان الدينيّ بالضرورة. والإيمان بالله لا يُختزَل بالاعتقاد، أي بالإيمان المعرفي بوجود الله فحسب. فمنه لا يُشتقّ الوجود

باعتباره معرفة بالوجود إلا استنباطًا ونسجًا كما العنكبوت ينسج من ذاته بيتًا، كما يتجلى من محاولة العقلانيّين عبر التاريخ وحتى ديكارت إثبات وجود الله. ولا شك في أن هنالك قفزة أنطولوجية مستحيلة تقوم بها جميع إثباتات وجود الله باشتقاق الوجود ذاته من أفكار إيمانية به مثل الكمال وكلية القدرة وغيرها، كأن الوجود هو صفة من صفات الفكرة ذاتها. ولا نرغب في خوض هذا الموضوع في هذا الكتاب لأنه أُشبعَ كلامًا في أماكن أخرى.

ويغرق بعض الفلاسفة اللاهوتيين حتى عصرنا في هذا الموضوع من اتجاه آخر، وهو مقارنة المعرفة العلمية بغير العلمية لناحية أن كليهما احتماليّان. يساوون بين الإيمان المعرفي غير العلمي، والإيمان المعرفي العلمي، وكلاهما بحسب هؤلاء يتأسّس على درجات من الاحتمال، يمكن حسابها بشكل عقلاني من المعطيات، لنصل إلى نتيجة كما في مقولة استقرائية أن وجود الله محتمل أكثر مما هو غير محتمل، وأن الإيمان به لهذا السبب هو عقلاني ويمكن أن تؤسس عليه العقيدة لاحقًا بالدرجة نفسها. بمعنى أن هنالك عقيدة أكثر احتمالًا للتصديق من عقيدة أخرى لأنها أكثر ملاءمة لفكرة وجود الله. . . إلى أن تصل سلسلة الاستدلال إلى المسيحيّة(٢٦) أو الإسلام أو غيرها، وهذا طبعًا مستحيل الحصول من دون قفزات، فلا وجود لسلسلة منطقية مترابطة من هذا النوع.

وفي ما عدا سلسلة المغالطات المنطقية القائمة هنا بين مفهوم الدليل الذي يقوم عليه الافتراض العلمي، والدلائل القائمة على الغايات في حالة هذا التعليل، فإننا نتساءل أي نوع من الإيمان العميق يمكن أن يقوم على مثل هذه الحسابات؟ هل يمكن مثلًا أن يضحّي الإنسان بشيء، فضلًا عن وقته وحياته، من أجل هذه الحسابات والاستدلالات(٢٧)؟ توصل الإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٠هـ/ ١٠٥٨ ـ ١١١١م) بعد عشر سنوات من التأمل

---

(٢٦) هذا ما فعله الكاتب رتشارد سوينبورن في كتابه الذي يحسب المقولات اللاهوتية حسابا منطقيا، انظر: Richard Swinburne, *Faith and Reason*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005), chap. 3, pp. 83-136 spec.

(٢٧) ليست الشهادة الأولى في الإسلام (أشهد أن لا إله إلا الله) تأكيدا لوجود الله، وليس هذا موضوعها، بل هي إعلان واعتراف بأن الله هو الحقيقة الوحيدة.

العقلي إلى أن التجربة الدينية، لا العقل، هي السبيل الوحيد إلى حقيقة إلهية تقع خارج الذهن البشري. وهي بذلك، أي التجربة الدينية، تشبه الحدس النبوي. دوّن الغزالي هذه الاستنتاجات جراء جولته بين الفلسفة والفقه وعلم الكلام ثم اعتزاله وعودته في كتابَي **المنقذ من الضلال** و**إحياء علوم الدين**. ومن التعبيرات عن ذلك تحليله آياتٍ من سورة النور في كتابه **مشكاة الأنوار**، ولا سيما الآية التي تصف التجربة الإيمانية: **﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾**[٢٨].

قلنا إن الإيمان بوجود الله هو معرفة إيمانية، أما الإيمان بالله فهو إيمانٌ عرفانيّ (Faith). وهو لا يتعامل مع وجود الله على أنه معرفة لحقيقة

---

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٣٥. في توضيح معنى الإيمان الباطن الذي يشبّهه بالنور، يقول أبو حامد الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين** «اعلم أن وجوب التوبة ظاهر بالأخبار والآيات، وهو واضح بنور البصيرة عند من انفتحت بصيرته وشرح الله بنور الإيمان صدره حتى اقتدت على أن يسعى بنوره الذي بين يديه في ظلمات الجهل مستغنيًا عن قائد يقوده في كل خطوة، فالسالك إما أعمى لا يستغني عن القائد في خطوه، وإما بصير يهدى إلى أول الطريق ثم يهتدي بنفسه، وكذلك الناس في طريق الدين ينقسمون هذا الانقسام، فمن قاصر لا يقدر على مجاوزة التقليد في خطوه فيفتقر إلى أن يسمع في كل قدم نصًا من كتاب الله أو سنة رسوله، وربما يعوزه ذلك فيتحيّر؛ فيسير هذا وإن طال عمره وعظم جده مختصر وخطاه قاصرة. ومن سعيد شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه فيتنبه بأدنى إشارة لسلوك طريق معوصة وقطع عقبات متعبة ويشرق في قلبه نور القرآن ونور الإيمان، وهو لشدة نور باطنه يجتزئ بأدنى بيان، فكأنه يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار؛ فإذا مسته نار فهو نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء، وهذا لا يحتاج إلى نص منقول في كل واقعة». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، ضبط ومراجعة محمد الدالي بلطة (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩)، ص ٦. ويتحدث الغزالي في هذا النص عن الدين باعتباره بنية لها لب وقشور وحقيقة، يقول «فكأنه لم يتلقَّ من الدين إلا قشوره ولم يعلق به إلا أسماؤه وقلبه في غطاء كثيف عن حقيقة الدين بل عن حقيقة نفسه وصفات نفسه، ومن جهل نفسه فهو بغيره أجهل وأعني به قلبه». انظر: الغزالي، ص ١٧.

وينتقد الغزالي «علماء السوء» الذين كانوا سببًا في تدهور ما يسمّيه «علم الدين»، ثم يميّز بين علماء الظاهر وعلماء الباطن، فيقول: «قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء؛ فالله تعالى المستعان وإليه الملاذ في أن يعيذنا من هذا الغرور الذي يسخط الرحمن ويضحك الشيطان، وقد كان أهل الورع من علماء الظاهر مقرّين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب . .». انظر: الغزالي، ص ١٧.

لا يمكن تفنيدها علميًا، ويمكن زعزعتها نتيجةً لممارسات اجتماعيّة وتراكم معارف أخرى. فعل الإيمان هنا، وللدقة الاعتقاد، هو فعل التصديق نفسه باللاتينية والعربيّة والعبرية (هِئْمين) أيضًا. أما كلمة الإيمان العرفانيّ الشعوريّ الناجم عن ثقةٍ راسخةٍ (Faith) (باللاتينيّة fides)، فتُبنى على اللفظ نفسه الذي يعبّر عن ثقةٍ مطلقةٍ بشخصٍ في الحياة الدنيويّة. ونحن نعتقد أن تكرار الجمل الإيمانيّة لا يزيد من الإيمان بها من ناحية المعرفة، بل يساعد الطقس في خلق حالة شعورية وجدانيّة تؤدي إلى إيمانٍ عرفانيّ. من هنا يستخلص القرب بين جوهر الدين بصفته إيمانًا دينيًا (Faith) من هذا النوع. والصوفيّة في حالاتها العليا تقوم عليه مباشرةً، من دون الحاجة إلى سلسلة الجمل الإيمانيّة الواصلة بين الإيمان والاعتقاد.

ميّزنا إذًا بين الاعتقاد (الإيمان المعرفيّ) (Belief) الذي يعني اليقين الناجم عن تصديقٍ، لا عن إثباتٍ علميّ من جهةٍ، والإيمان الديني العرفانيّ المطلق من جهةٍ أخرى. ولكي نقرّب إلى الأذهان معنى الإيمان المطلق الواثق، أو الإيمان العرفانيّ، فإننا لا نجد أفضل من المثل الذي جلبناه أعلاه مصوّرًا وحدة الفرد أمام الله في حالة إبراهيم. ونضيف إليه حالة نوح مثلًا في التوراة. وتكمن أهميّة أمثلة مثل قصص إبراهيم ونوح في التوراة. ويُعرَض الإيمان بالله (Faith) لدى إبراهيم على شكل أقسى اختبارٍ يمكن أن يوضع أمام الإنسان، وهذا هو أيضًا حال نوح وأيوب.

ترد هذه الأمثلة المتتالية كلها في التوراة لمحاولة تصوير التجربة الإيمانيّة المتمثّلة بالاستسلام الكامل لهذا الإيمان. هذا التسليم هو أيضًا في جوهر لفظ الإسلام بمعنى الإيمان وموضوعه الواحد المطلق (The Ultimate) (وترجمته الأكثر دقة برأيي هي «المُنتَهى» فلا غاية بعده أو إلى جانبه). ونجد في الإسلام نوعي الإيمان، بمعنى الإيمان المطلق (Faith) وبمعنى الإيمان/ الاعتقاد (Belief)[٢٩]، بمعنى تصديق جملٍ وجودية أنطولوجيّةٍ عن

---

(٢٩) ربما يحسن التمييز ـ بالمنظور التاريخيّ ـ بين الإسلام المبكر وغيره، فقصة إبراهيم في القرآن لا تخلو من منطق الشك. وفي رحلته المعرفية قال لكل من الكوكب والقمر والشمس: «هذا ربي» قبل أن يتوصل إلى التوحيد. انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآيات ٧٦ ـ ٧٨. كما قال إبراهيم: **﴿رب أرني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن قال بلى ولكنّ ليطمئن قلبي﴾**، **القرآن** =

بنية العالم غير مثبتةٍ علميًّا بالضرورة، وقد يخرج الإنسان منها نتيجة معلومات وممارسات أخرى إلى حالة الشكّ[٣٠].

وهي تصوّر بدقّةٍ معنى الإيمان الذي لا يشوبه الشكّ، أي لا يختلط به الشك. وعكسه ليس الشكّ، بل الكفر. الإيمان المطلق هذا ليس قائمًا على حسابات واستدلالات شبه يقينية أو مشكوك بصحتها، بل هو إيمان من دون حساب واستدلال. وهو إما أن يكون أو ألّا يكون. فلا يوجد نصف إيمان أو شبه إيمان. والشك عكس الاعتقاد، أما الإيمان بهذا المعنى فعكسه الكفر. فإذا طاوله الشك لا يختلط به ولا يتزعزع، كما في حالة الاعتقاد، بل يتحول إلى كفرٍ. وهذا لا يحصل بمجرد تراكم المعارف وتغير البيئة الثقافية والمعرفية، بل بتغير البنية الشعورية للإنسان المؤمن.

والإيمان هنا إيمان صاف بالله، وتترافق معه مسؤولية الإنسان عن أفعاله. وخلافا للحالة الوثنية ليس الإنسان مؤثرًا في أفعال الله. ولا يؤدي سوء فعله إلا إلى عواقب يتحمل مسؤوليته هو بعد أن خاطبه الله مباشرة. ولا يوجد هنا صراع بين قوى غيبية، يتحكم صراعها بمصائر البشر. بل يقف الإنسان أمام نفسه وضميره، وأمام الخالق. وهذا هو مغزى الإيمان الرئيس الذي يضيفه التوحيد[٣١].

كما قلنا فإن فعل الاعتقاد هو الشعور بالتيقّن وعكسه الشكّ (وليس الكفر). وحيث يوجد الإيمان القائم على افتراض المعرفة، أو على الشعور

= **الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٠. وفي الحديث النبوي: «نحن أولى بالشك من إبراهيم» (صحيح البخاري). فقصة إبراهيم الإسلاميّة توحي بأن الشك سابق على المعرفة والمعرفة سابقة على العرفان. والعرفان قد يكون نقيضًا للبرهان ـ على مذهب الجابري ـ لكنه قد يكون في أصله برهانيًا، فهو تكثيف لاقتناع عقلي لا إنشاء له.

(٣٠) في حالة التحليل النفسي عند فرويد تعود الوقائع المكبوتة المتعلقة بالخطيئة الأولى من النسيان فتفرض نفسها بقوة ضد اي اعتراض عقلي او منطقي، ما يذكر بمقولة القديس أوغسطين.

Credo quia absurdum

I believe because it is absurd.

وبالعربيّة: أنا أومن لأنه عبث. والمقصود هو اني أومن ليس على الرغم من أن موضوع الإيمان عبثي، بل تحديدا لأنه عبثي.

(٣١) انظر التحليل النظري في بداية كتاب: عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٢٣.

بالتيّقن من معرفة أمرٍ أو تصديقه، فإن الشكّ يمكن أن يتسلل أيضًا، لأنّ كليهما قريب من عالم العقل. وحين يشكّك العقل في عقلانيّة مقولةٍ تقع في إطاره، فإمّا أن يتخلّى العقل عنها ويتبنى غيرها أو يتمسّك بها، في حين يغادره موضوع المعرفة الذي تتناوله ليقيم في فضاءٍ آخر غير فضائه. وهنا يتطور الإيمان عادة إلى عقيدة أيديولوجية، تتمسك بالمقولات كوقف يتحدى مقولات أخرى علمية تفسر ما يؤمن به تفسيرًا عقلانيًّا.

ما يمنع الشكّ هو الارتقاء إلى الإيمان العرفانيّ الذي ليس الشكّ عكسه، بل الكفر. هذا النوع من الإيمان العرفانيّ هو المقدمة لمعرفة الله عند المدرسة المسيحيّة في الإسكندريّة، وعند الغنوصيّين عمومًا. لكنّها معرفة أخرى (Gnosis). وهو على يبدو ما قصده كالفن بأن الإيمان هو معرفة الله الذي نعرفه من خلال تعامله معنا باعتبارنا بشرًا، أي من خلال التجربة الحياتيّة ببعدها الوجدانيّ، لا بالمقولات النظرية المعرفية. وهو الإيمان الذي يرفع إليه الغزالي مقولات معينة كي يخرجها من نطاق التفلسف وعلم الكلام إلى نور الإيمان.

من هنا أقام المفكِّر اللاهوتيّ الوجوديّ سورين كيركغارد الدين على هذا العنصر الوجداني. وأقامه وليم جيمس على «إرادة الإيمان» (The Will to Believe)، في حين جعل برتراند راسل التفكير العقلانيّ يقوم على فكرة «إرادة الشكّ» (The Will to Doubt)، ما لا يسمح عنده بإيمان عقلاني، فهو تناقض لأن التفكير العقلاني يبدأ بالشك.

اللافت في الأمر أن الإرادة قائمةٌ في الحالتيْن. الإرادة لا تميّز بين ما هو علمٌ وما هو إيمانٌ، فالفرق بينهما بنيويّ. اختلاف الإرادات هنا يميّز بين فعليْن عند الإنسان: فعل الإيمان وفعل الشك. وليس المقصود إرادةً واعيةً بالضرورة، بقدر ما يقصد الفعل ذاته: فعل الإيمان، ووراءه فاعلٌ هو المؤمن؛ وفعل الشكّ ووراءه فاعل، وهو الشخص الفرد الذي يشكّ. وهذا ما يفسح في المجال للبحث في ظروف كلٍّ منهما ودوافعه.

ربّما كان الخلط بين الأمريْن، أي بين الفعل الإنسانيّ الإرادويّ الموجود في الحالتيْن، وبنية الجملة العلميّة والإيمانيّة، هو ما دفع ديفيد هيوم كي يعتبر أنها جميعًا إيمانٌ بدرجاتٍ مختلفة. نحن نميّز إذًا بين الفعل

(الإرادويّ) الإنسانيّ الذي يساوي المؤمن والعالِم، والعلم والإيمان، حيث الفرق ليس متعلّقًا بالإرادة بل بالبنية العاطفيّة والمعرفيّة للمؤمن. كذلك تختلف بنية المقولة الإيمانيّة عن بنية المقولة العلميّة، من حيث أن من غير الممكن تفنيدها أو تقديم البرهان العقلانيّ عليها.

تقود إرادة الشك إلى الشك، وربما (وبالتحديد ربما) إلى التفكير العلمي. فهي شرطه غير الكافي. أما في التفكير العلمي ذاته فتغيب حرية الإرادة عن الاستنتاج، فهو يصبح محكومًا بسلسلة منطقية لا مجال فيها لحرية الإرادة، لا الإيمانية المفترضة، ولا الأخلاقية.

إن دراسة الدين وأنماط التديّن والولوج في تفصيلاتها، قد تنسينا أمرًا أساسيًّا يميّز أيّ حالة تديّن، وهو الإيمان. ونقصد الإيمان المتّصل بتجربةٍ متعلّقةٍ بالمقدّس والمنفصل عنها في آنٍ معًا. الإيمان بالروحانيّ، المتجاوز، الغيبيّ هو العنصر الذي يجب أن يتفاعل مع تجربة المقدّس كي تتحوّل إلى تجربةٍ في إطار ديني. تطوّر الإيمان الدينيّ تاريخيًّا عبر فرْز مجالات الاجتماعيّ والدينيّ، وحتى عبر فرْز مجالات المقدّس ذاتها في ما بينها، وانفصل في تنظيمه العقائديّ عن تجربة المقدّس. وهو يتطوّر حتى يصبح شأنًا فرديًّا بالنسبة إلى المواطن في المجتمعات الحديثة. وتعتبره هذه المجتمعات خيارًا فرديًّا بغضّ النظر عن كونه فعلًا خيارًا حرًّا في حياة الفرد ذاته. إنها تتعامل معه على هذا الأساس. وليس مهمًّا لهذا الغرض إذا كان خيارًا حرًّا واعيًا لحريّته أم لا. فنحن نميّزه بصفته خيارًا في هذا البحث كي تتّضِح حدودُه بوصفه مفهومًا بتمييزه من الاستنتاجات الملزمة التي لا حريّة فيها، لأنها ناجمةٌ عن حججٍ ومقدّماتٍ علميّةٍ. كما نميّزه بوصفه شأنًا من شؤون الحيّز الخاصّ في عمليّة قرار الفرد المفترض أن يكون متديّنًا أم لا. هذا مع أن لقاء الفرد حيّز المقدّس في مقابل الدنيويّ العاديَ، ومحاولة التواصل معه، أو الخضوع والاستسلام له، أو الانضمام إليه، أو تملّكه طريقًا إلى الخلاص ليس بالضبط خيارًا فرديًّا من بين خياراتٍ، من زاوية نظر الشخص في علاقاته الاجتماعيّة، والذي يتذوّت في ذاته بنْيةً اجتماعيّة. لكنّه كذلك من زاوية نظر مجتمع المواطنين الحديث، فمجتمع المواطنين الحديث يفترض فردًا مثل هذا.

كي يكون هذا الشعور قائمًا باعتباره جزءًا من تجربةٍ دينيّة لا بدّ كما

أسلفنا أن يرافق هذا الشعور إيمانٌ بحدٍّ أدنى من المقولات عن الوجود والغيب، عن العالم وما وراءه، ولو كان مصوغًا عبر أسطورة بسيطة، في ما يمكن تسميته «عقيدة». هذا ما يميّز الدين من غيره من هذه الظواهر، من السحر وحتى الفنّ. ربما كانت هذه الظواهر في يومٍ من الأيّام وحدةً واحدةً في الممارسة الإنسانيّة، لكنّ الدين انفصل عنها حين ارتبطت تجربة المقدّس بإيمانٍ ما بحدٍّ أدنى من الجمل الإيمانيّة التي نسميها عقيدة. ويحاول الباحث السوري فراس السواح أن يثبت في كتابه **دين الإنسان**[٣٢]، أن التجربة والعقيدة شيءٌ واحدٌ، هو الوجود الحق. التجربة الدينيّة في جوهرها عنده عقيدةٌ، لأنّه يعتبرها تواصلًا مباشرًا مع بنيةٍ في الوجود، مع مجال ما نسميّه المقدّس الذي يقوم خلف الظواهر أو في أساسها. وفي رأيه تقترب العلوم من فهمها تدريجيًا، لكنّ الإنسان يتواصل معها عبر التجربة الدينيّة منذ أقدم العصور. ويقود تأكيده أن العقيدة جوهر الدين، وأن الدين جوهريّ للإنسان بصفته كائنًا متدينًا، إلى التأكيد أن ما اكتشفته الفيزياء الحديثة في نظريّة الكمّ أو «الكوانت» وغيرها توصلّت إليه بطرقها عقائد شرقية مثل البوذيّة والتاويّة وغيرها بطريقتها المباشرة في التواصل مع حيّز المقدّس. وسبقه إلى ذلك كثير من المختصّين بتاريخ الفلسفة والعلوم[٣٣].

---

(٣٢) انظر: السواح، **دين الإنسان**.

(٣٣) يجب أن نميز هذه المقاربة المركّبة من المحاولات التلفيقيّة لاكتشاف العلم في الدين. فهذه مقارنة أكثر تركيبًا من تلك التي أجراها الإصلاحيون الإسلاميون وما زال بعض الإسلاميين يجرونها بين قوانين علميّة حديثة وآيات قرآنية، كأنها تتضمن القوانين العلميّة التي اكتشفت لاحقًا، ليصبح التأويل بقدرة قادر أمرًا محبّذًا عند المتزمتين الذين يرفضون التأويل عادةً. لولا أننا نعلم أن الأمر مختلف بين محاولة محمد عبده فهم طيور الأبابيل على أنها نوع من الجراثيم واكتساح النزعة العلمويّة للإصلاح الإسلامي مثلًا من جهة، واستنباط أن بنية العالم تُشتق من حدْس، ويطرح على مستوى نظريّة المعرفة، ثم تبيّن العلوم أن فيه قدرًا من الصحّة من جهة أخرى. كانت هنالك علمويّة ساذجة، أو متساذجة، متأثرة فعلًا أو تحاول أن تلائم دفاعها عن الدين مع عقيدة التقدم في القرن التاسع عشر، والسيطرة على العالم، وافتتاح قارات الجغرافيا والتاريخ والبيولوجيا وعلم النفس. . . إلخ. وهنا حدس معرفيّ يقود بالاستنباط إلى تصور بنيةٍ للعالم أو الكون، هناك انفعال تاريخاني ساذج وهنا انفعال معرفيّ نقيض لكلّ ما قامت عليه التاريخانيّة من أسسٍ علمويّةٍ، أي حكاية القوانين التي تحكم العالم وتسير به مسبقًا نحو غايةٍ ثاويةٍ فيه.

المعرفة العلميّة هي معرفة الوقائع التجريبيّة والعلاقات القائمة بينها، وهي القوانين التي تفسر هذه الوقائع، وتفسر العلاقات القائمة بينها، وتسمح بالتّنبؤ العلميّ على درجة من الاحتمال بما =

ما يميّز الدين ليس تجربة المقدّس بل الإيمان والعقيدة، وهما ليسا بالضرورة جزءًا من تجربة المقدّس الفردية ولا تعبيرًا اجتماعيًّا عنها. وما يراه فراس السواح تواصلًا مع المجال نفسه بأدواتٍ مختلفةٍ هو في الواقع مثل الفرق بين الحدْس النظريّ الفلسفيّ والنظريّة العلميّة. وفي هذه الحالات يكون هذا الجزء من العقيدة الدينيّة أشبه بميتافيزيقا شموليّةٍ كلّيّةٍ تتناول الكون والوجود، وتتوصّل إلى بعض الحقائق بالحدْس والاستنباط الفكريّ من الحدْس. وليس الحدْس تواصلًا مع المقدّس في أيّ حالٍ. إنّ التجربة لا تساوي العقيدة، بل هما وحدة أضداد، لأن الفرق بينهما سرعان ما يتحول إلى تناقض في الوحدة نفسها. ومن طبيعة التجربة تجاوز العقيدة، والعكس صحيح، أي أنه من طبيعة العقيدة أنها تتجاوز التجربة. لكن المنخرط في التجربة الذي ينتمي في الوقت نفسه إلى عقيدةٍ يقوم بتذويتها وشخْصنتها. وهو ما يحوّلها إلى كيانٍ آخر، والتذويت هنا عبر تجربة الذات، أما الشخْصنة فعبر الإحساس الشخصيّ الحدْسيّ الذي يتخطّى مفهوم حسّ الفرد الذي يحمل قيم الجماعة المنواليّة. في التجارب العليا التي تنتمي إلى نمط المعرفة المقدّسة بالمعنى العميق للكلمة هنالك فرق بين الفرْد والشخْص. مُدرَك الفرد جماعيّ بينما مُدرَك الشخص ذاتيّ. لكن غالبا ما لا تجري مأسسة التجربة، والأهم من ذلك أن التجربة غالبًا ما تصطدم بالعقيدة. وقد يقاومها حراس العقيدة (المؤسسة الدينية) ويدّعون أنها سحر وشعوذة.

= سيكون عليه عالم الوقائع. باختصار إنها معرفة بما هو كائن وتوقّع بدرجات احتمال مختلفة لما سيكون بناء على قوانين. أما المعرفة الأخلاقيّة فهي معرفة معياريّة، أي معرفة ما ينبغي أن يكون. وهذه لا يمكن ردّها من حيث المبدأ إلى المعرفة العلميّة بما هو كائن أو ما سيكون، فهي ذات طبيعة مغايرة. وخلافًا للدين فإن كلاهما لا يدّعي اليقينيّة.

ليس الدين مصدرًا للمعرفة العلميّة، فنحن لا نعثر عليها في الكتب الدينيّة، بغض النظر عن صحّة مقولات هذه الكتب وقابليتها للتأويل كأنها مقولات تتوافق مع اكتشافات علميّة. فليس غرض الدين تفسير الواقع تفسيرًا نسقيًّا يربط الواقع ويدرس العلاقات بين الناس، بل إن هدف الدين هو هداية الإنسان إلى الله.

اللاهوت أيضًا لا يهدف إلى تفسير الواقع تفسيرًا نسقيًّا، بل يحاول تنظيم المعتقدات الدينيّة في نسق مترابط هدفه تأويل الدين وليس تأويل الدنيا. وهذا هو الفرق بينه وبين النسق الفلسفي الذي يحاول تأويل الدنيا ككل أكان ذلك ميتافيزيقيًّا أم تحليليًّا. من هنا، لا يوجد تناقض منطقيّ بين الدين والعلم، كما أنه لا يوجد تناقض منطقيّ بين القضايا الميتافيزيقيّة والقضايا غير الميتافيزيقيّة.

يمكن بناء الكثير نظريًا على التنويعات بين تأكيد العقيدة وتأكيد التجربة الروحيّة؛ فتتمثل الصوفيّة ماهويًّا بعنصر التجربة الروحيّة في إطار الظاهرة الدينيّة المذوّتة والمشخْصنة، إلا أنها بالطبع ليست بلا عقيدةٍ، لكنّها تُذوِّت هذه العقيدة وتشخْصنها (وتصطدم بها) في حالات التشوّف والمجاهدة للتغلب على الفصل بين الواقع والمتجاوز، وللاتحاد المنشود الكامل مع المقدّس الأعلى وهو الله. فهي تبلغ صوره لا «معناه» الذي يتخطّى صور تجلّيه دومًا بلغة ابن عربي. كما يمكننا القول إن التديّن الممأسس يؤكّد العقيدة من دون تغييب العنصر الروحيّ والعاطفيّ بالضرورة، لكنّه يضفي على العنصر الروحيّ سماتٍ اعتياديّةً نمطيّةً أو منواليّةً. فالعقيدة لا تكون دينيّةً، ولا تجذب مؤمنين من دون البعْد الأول. لكنّ هذا البعْد يبقى من دون بنيةٍ ومن دون إمكانية تلقينٍ وتدريسٍ من دون العقيدة، أي الإيمان العقائديّ. هكذا يمكن اشتقاق جدليّةٍ كاملةٍ بين بعديْن متغيّرين للظاهرة الدينيّة عبر التاريخ[٣٤].

الإيمان الدينيّ، في حالة الديانات التوحيديّة على الأقل، هو الإيمان بالله، بولاءٍ وطاعةٍ وإخلاص ومحبّةٍ ورهْبةٍ من دون سؤالٍ. وهذا هو الفهم الإسلاميّ لمفهوم الإسلام بمعنى التسليم لله، وعلى ذلك تكون الديانات التوحيديّة كلها دياناتٍ مسلمةً: **﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا ولكنّ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾**، **﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾**[٣٥]، وهذه صفات عند المؤمن يمكن التدرب عليها بموجب دينٍ أو عقيدةٍ أو مذهبٍ. وذلك

---

(٣٤) بينما يمكن طرح المسألة على المستوى الإبيستيمولوجيّ في أن حركة الإبيستيمولوجيا المعاصرة بيّنت عدم وجود علاقةٍ ضروريّةٍ من نوع منطقيّ بين تطور العلم والعقْلانيّة المحكومة بدورها بمنطقٍ عقائدي بديلٍ من الدين، وإيلاء مسألة العلم التجريبيّ الاهتمام الأساسي، واشتقاق العقل النظريّ من العقل العلميّ على غرار الدرس الباشلاريّ، لا العكس كما فعلت العقائد النظرية العلمانية. في هذا السياق، فإن الأفلوطينيّة المحدثة ساهمت في تطوير العلم التجريبيّ أكثر مما ساهم النمط الأرسطي. ومضمون ذلك أن العقيدة العقْلانيّة ثم العقيدة العلمويّة قد تعرقل تطوّر العلم الذي لا يمكن إلّا أن يكون تجريبيًّا، ومنطلقًا من رؤية عالمٍ لا حدّ له، تجري عمليّة اكتشافه باستمرار، لا السيطرة عليه بدعوى اكتشاف «أسراره» النظرية على شكل عقائد عقلانية.

(٣٥) **القرآن الكريم**: «سورة آل عمران،» الآية ٦٧، و«سورة الحج،» الآية ٧٨ على التوالي.

بمؤثّراتٍ متعدّدةٍ مثل الفروض الدينيّة التي تقام بغضّ النظر عن فهم معناها، وبالصلاة في جماعةٍ، والطقوس، والتلاوة والتكرار، وخوض التجارب، وتدريب الشعور على الرضا من فعل الخيْر بحدّ ذاته، أو كما يحدّده الدين، أو كليهما. وهذا ما يعادل اختزال «العبادة» في «عادةٍ»، أو اختزال التجربة الدينيّة الكليّة ذات الفضاء الطليق في طقسيّةٍ منواليّةٍ ذات فضاءٍ محدودٍ.

تترتب على الإيمان طاعة مطلوبة من المتدين المؤمن. وقصّة إبراهيم التي ذكرناها أعلاه والتضحية في مقابل الطلب الإلهيّ «الغريب» بأن يضحّي بابنه لـ «مجرّد» أن «الله طلب منه»، من أهم المؤشّرات على الفرق بين الخيْر كما يفهمه الإنسان العادي، وإطاعة الله باعتباره خيرًا مطلَقًا في حدّ ذاته، وهي قناعة تترتّب على الإيمان. وقد تنشقّ هذه القناعة وتنفصل عن الخيْر العاديّ الذي يتوصّل إليه الفرد المستقلّ الإرادة في المجتمع الحديث، أو حتى الخيْر كما يتوصل إليه فردٌ جماعيّ، إذا صحّ التعبير، غير مستقلّ الإرادة في المجتمع القبليّ.

كيف يمكن أن يكرّر ملايين المؤمنين جملًا بشكلٍ فوريّ من دون أن يفكّروا، فضلًا عن أن يؤمنوا، بها بشكلٍ معمّقٍ؟ وبلغةٍ أخرى كيف تتحوّل «العبادة» إلى «عادةٍ»؟ التكرار الناجم عن سلطة العقيدة والجماعة هنا هو الأساس. وهو يتضمن تعليمًا وتلقينًا وتلاوةً لجملٍ نظريّة فعلًا في نوعٍ من الطقس. ويؤكّد طلال أسد أن الإصرار على اعتبار العقيدة ببنيتها جزءًا ضروريًا مكوّنًا للدين، أي دين، والبحث عنها والتعمق بها من أجل معرفة هذا الدين إنما هي نزعةٌ متأخّرةٌ لدى علماء بروتستانت يفرضون على العالم رؤيتهم للمسيحيّة، كأن رؤيتهم هذه هي الدين بشكلٍ عام. وهي رؤية تختلف حتى عن الكاثوليكيّة[٣٦]، فضلًا عن اختلافها عن الديانات الأخرى. ونحن لمعرفتنا بالإشكال نقول بحذرٍ إنّنا لا نتّفق معه في هذا التشخيص بأن ضرورة وجود عقيدةٍ في الدين إسقاطٌ متأخّرٌ على الديانات من علماء بروتستانت. ولا شك لدينا في أن كثيرًا من أصحاب الحديث والفقهاء والمتكلّمين المسلمين في العصر الوسيط كانوا ليغضبوا لهذا الحكم. نحن لا

(٣٦) Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), pp. 43-44.

نتفق مع رأي طلال أسد نظريًا ولا من حيث دقّته التاريخيّة، إلا إذا ما جرى تعريف الدين فقط بأنه تجربة فردية مع المقدّس. أما بالنسبة إلى مبالغة البروتستانتيّة في تحليل العقيدة بصفتها منظومة، وتحويلها إلى أساس فهم الديانات، فهو محقٌّ في حكمه عليها؛ إذ حوّلت البروتستانتيّة العقيدة إلى الدين نفسه، لأنّها حاسبت الكاثوليكيّة وممارساتها ومؤسّساتها بناءً على ما اعتبرته هي العقيدة، وخاصّةً في النصوص المكتوبة المسيحيّة واليهوديّة. أجرت البروتستانتيّة تحويلًا في العقيدة المسيحيّة ستترتّب عليه نتائج دنيويّة كبيرة وخطرة في التاريخ الإنساني.

تضغط العقيدة عدا ذلك اجتماعيًّا على الأفراد للالتزام بها خشية التميّز والتفرد والعزلة، أو خشية الاتهام بالزندقة. وهذه هي الآلية الإدماجيّة المؤسّسيّة التي ترى الفرد مجرّد عنصرٍ في منظومة قواعدها ومعاييرها. وتنظّم العقيدة على ما يبدو خيطًا عقليًّا ومنطقيًّا ما كان إيمانًا بسيطًا، كما أنها تبدأ بنفي العقائد التي سبقتها. وغالبًا ما تدّعي عدم صحّتها إذا ما كانت قائمةً في التقليد الدينيّ والحضاريّ نفسه. وتحتدم المجادلات بين تأكيد الاستمراريّة وحتى التكفير بين العقائد التي تقوم على دياناتٍ في الفضاء الحضاريّ نفسه. وغالبًا ما تكون هذه السجالات وراء شكْل وضع العقيدة بصورة منظومةٍ بحيث لا تُفهَم، أو تفهم خطأً، من دون معرفة هذه السياقات السجاليّة لنشوئها. والحقيقة أن العقائد الدينيّة بصورتها المعروفة لدينا كانت دوْمًا ثمرة سجالاتٍ حادّةٍ حدثت في سياق انقساماتٍ لاهوتيّةٍ معقّدةٍ. وكذلك كان خروجها بمظهر «العقيدة الصحيحة» ثمرة ذلك التاريخ السجاليّ، وتمّ ذلك خلال فترةٍ تاريخيّةٍ لا دفعةً واحدةً.

تتغيّر العقيدة باستمرارٍ، بحيث يبرز فيها بالتدريج تقديس ما لم يكن مقدّسًا في بداياتها تبعًا لازدياد أهميّته في المنظومة الإيمانيّة، أو إذا ما فرض ذلك التديّن الشعبي. فيقدَّس مع الوقت النبيُّ، ورجلُ الدين، وتقدَّس مثلًا مواسمُ ومناسباتٌ معيّنةٌ لم تكن تُقدَّس في مراحل هذا الدين الأولى. كما تضاف هالة من القدسية على المؤسّسين في اقتحام واضح من نزعة عبادة الأسلاف لمجالٍ دينيٍ خرج ضدها.

هنا يتجلى لنا بوضوح كيف يصنع التديّنُ الدين من جديد عبر التاريخ،

لا العكس؛ فنمط التديّن الممارس بتأثيرات اجتماعيّة واقتصاديّة متعددة ينقل أنماط التدين هذه لتصبح من «صميم الدين». في الآونة الأخيرة، يشهد المراقب المعاصر خلال حياته تقديسَ أيامٍ ومناسباتٍ بسبب الثقافة الاستهلاكيّة والمشهد التلفزيونيّ الترويجيّين. وبإمكانهما إثارة الشعور بالانجذاب الشبيه بالشعور الدينيّ نحو هذا المقدّس الجديد. فهما يتفاعلان في تقديس أيّامٍ معيّنةٍ تسوَّق فيها بضائع من نوعٍ معيّنٍ ترمز إليه. والأمثلة على ذلك كثيرةٌ من تحويل عيد الميلاد إلى عيدٍ رئيسٍ، وإلى «كريسماس» استهلاكيٍّ مُأمْركٍ في مقابل العيد الفعليّ التاريخيّ للمسيحيّة (ولا سيّما الشرقية) وهو عيد الفصح، وكذلك المولد النبويّ أو موالد الأئمّة، ومولد الإمام المهديّ المنتَظَر، ورأس السنة الهجريّة، التي لم تكن أعيادًا دينيّةً في الإسلام. يجري ذلك في تفاعل العقيدة وحرّاسها مع التديّن نفسه، ومع المتدينيّن. علاوة على التحول من تقديس الآلهة إلى تقديس الأولياء بأسماء جديدة في التديّن الشعبي. وهي ممارسات تُدخِل جديدًا في صلب العقيدة وتلقى مقاومة من حرّاسها. وتختلف بذلك عن نشوء عيد الشُكر، وترويج عيد الحبّ، وتعويد أطفال من أبناء الطبقة الوسطى في بلاد مشرقية على الاحتفال بالـ «هلوين» على النمط الأميركي وغيره. فهذه مظاهر جديدة تتفاعل مع المجتمع، وتنضوي في إطار نشوء «ديانات مدنية» خارج العقيدة (وللدقة أسمّيها «ديانات استهلاكية» في هذه الحالة).

لا تتعرض العقيدة لتحدي التجربة الدينية ونمط التدين فحسب، بل هي أيضًا ذلك المركّب في الديانات العليا الذي يغري بالتفنيد أو الدحْض، لأنّه مبنيٌّ بشكلٍ نظريّ، كأنه منظومةٌ تدعو العقل إلى التشكيك وطرح الأسئلة. لكنها قد تطرح الأسئلة النظرية عن تماسك العقيدة، وتحافظ على الأسطورة من جهة أخرى. وحالة العالم إسحق نيوتن مثال على ذلك. الميثولوجيا بالنسبة إلى نيوتن وعي بدائي، لكن هذا لم يدفعه إلى رفض الأساطير فحسب، بل إنه تبنى جزءًا منها كأنها حقائق تاريخيّة، ولا سيما القصص التوراتية، ولم يمسَّ بوقائع الأساطير التي يمكن دحضها، لكنه شعر بأن لديه مهمة هي تنقية الدين من عقائد مثل التثليث التي تتحدّى قوانين المنطق. فكيف يكون الواحد في ثلاثة عند صاحب المنطق الرياضي نيوتن؟ لكنه لم يكن قادرًا على رؤية العلاقة بين العقيدة

والأسطورة؛ فالتثليث أسطورة اخترعها لاهوتيو القرن الرابع لتصبح عقيدة. وهذا ما بيّنه غريغوريوس، أسقف نيسا (٣٣٥ ـ ٣٩٥) حين قال إن الآب والابن والروح القدس ليسوا حقائق أنطولوجيّة. فهذه ليست بنية ميتافيزيقية للواقع، بل هي «مصطلحات نستخدمها» لتصوير الطبيعة الإلهية «التي لا تُسمّى ولا تُوصف» لأذهاننا البشريّة. وهذه العقيدة غير قابلة للإثبات تمامًا مثل المعنى الغامض للموسيقى أو الشعر. لكن نيوتن لم يستطع أن يحاكم التثليث إلا عقليًّا[٣٧]. ومساهمة نيوتن في نشر نمط التفكير العلمي والتجريبي بالذات، هي التي خلّدته (وبحق!!)، لا أفكاره الفلسفية عن العقائد، ولا انحيازه إلى التاريخ التوراتي وإلى الرواية التوراتية في فهم تاريخ العالم[٣٨].

لا شكّ في أنّ تطوّر العلم والمعرفة يُضعف الإيمان الذي كان قائمًا في مجالاتٍ محدّدةٍ كان الإنسان يعتبر معارفه في شأنها معارف يقينيّةً إيمانيّة الطابع. هنا يغيّر العلم مجال الإيمان، تضييقًا وتوسيعًا، لكنّه لا يغيّر طبيعة الإيمان باعتباره إيمانًا لا يثبته العلم ولا يدحضه. يُصاغ الإيمان في عقيدةٍ تعزّزه تجربة دينيّة في التفاعل مع المقدّس وتزعزعه بيئة المعارف الجديدة من دون أن تدحضه علميًا. هنا يغيّر تقدّم العلم والمعرفة في مجالات الطبيعة والمجتمع بشكلٍ غير مباشرٍ في الإيمان المتطرق إلى هذه المجالات. ويحصر الإيمان أكثر فأكثر في مجال محدد هو الدين. وقد يحصر الدين، لكن يصعب حصر التجربة والمشاعر. فهي لا تلبث أن تنفجر مجتاحةً مجالاتٍ أخرى تتعلّق بالسياسة والمجتمع وغيرها. وهذا ما سوف نناقشه في موضعٍ آخر.

قد يؤدي انتشار العلم إلى دحض منظومات عقائد وأفكارٍ شائعةٍ. وهذه صيرورةٌ مستمرةٌ لم تتوقّف منذ الثورة العلميّة. لكنّ انتشار العلم لا يعني الحقّ بالتعامل مع العقيدة الإيمانيّة ذاتها على أنها خرافة أو نظريّة خاطئة

---

(٣٧) كارين آرمسترونغ، **موجز تاريخ الأسطورة**، ترجمة أسامة إسبر (جبلة: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ١٠٨.

(٣٨) سوف نعود إلى هذا الموضوع في الجزء الثاني من هذا الكتاب في فصل العلم والدين في القرن السابع عشر.

يمكن دحْضها. فقط متفلسف سخيفٌ يمكنه أن يعتقد أن زعزعة المقولات الدينيّة وإثبات عدم علميّتها ينهي المسألة.

غالبًا ما يتشكلّ الإلحاد نفسه بواسطة العقائد الدينيّة التي نشأ عليها وعلى نفيها. ومنه ما يُعَلْمِنُ عقائدَ دينيّةً من دون أن يتخلّص من بنيتها ومن مقاربتها فهمَ العالم. كثير من العقائد الإلحاديّة تتّبع من دون أن تدري تقسيمًا دينيًّا للدنيا بين نورٍ وظلام، وخيْرٍ وشرٍّ، ودنيويّةٍ وقداسةٍ. وتفترض ثالوثًا، وتزرع في التاريخ معنًى ويدًا خفيّةً وحقوقًا طبيعيّةً وخلاصًا، وأمورًا كثيرة غيرها. يكمُن التحدي في عقلنة الحياة الاجتماعيّة والسياسية، وفي نزع السحر عن الدنيا، وفي ولوج العلم مجال التعامل مع شروط حياة الإنسان المادية ومحيطه. وكما أن العلم ليس بحاجة إلى نزع السحر من الفن، ولا الطرب من الموسيقى، ولا الحب من علاقات البشر، فليس ضروريًا بالنسبة إليه أن ينزع الروحانية من الإنسان. ليس بحاجة إلى أن يدحض دينًا أو عقيدة.

ثالثًا: نماذج إسلامية

يقول الشريف الجرجانيّ في كتاب التعريفات في تعريف كلمة «الإسلام»: «هو الخضوع والانقياد لما أخبر به رسول الله». وفي تعريف الدين أنه «وضع إلهي يدعو أصحاب العقول قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم». لكن علينا أن نذكر في فصْل التعريفات عندنا، وبالنسبة إلى المؤمن، أي الخاضع والمقاد، أنْ لا معنى لتعريفات الدين بشكلٍ عام ولو بحث فيها. فالدين بالنسبة إليه هو دينه الذي يدين به. وفي تعريفٍ ثانٍ لـ «الدين والملّة» يكتب الجرجانيّ بعد أن وضّح أنه يقصد الدين الصحيح طبعًا، أن «الدين والملّة: متحدّان بالذات، ومختلفان بالاعتبار. فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمّى دينًا، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملّة، ومن حيث أنها يُرجع إليها تسمّى مذهبًا، وقيل الفرق بين الدين والملّة والمذهب أن الدين منسوبٌ إلى الله تعالى، والملّة منسوبةٌ إلى الرسول، والمذهب منسوبٌ إلى المجتهِد»[٣٩].

علينا أن نذكر عندما نعالج الشريعة بتوسّع لاحقًا في الجزء الثالث من

---

(٣٩) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، باب الدال، المادتان ٦٩٨ ـ ٦٩٩.

هذا الكتاب أنها في نظر عملٍ معجمي مثل عمل الجرجاني، أشمل من الدين من حيث الطاعة والانقياد. وأن الملّة تجتمع عليها، فالرسول بهذا المعنى جمَع ملّة بصفته قائدًا سياسيًّا، ومثّل طريقًا كاملة أو شريعةً، وأن المذهب اجتهادٌ إنسانيّ. سنبحث ذلك في فقراتٍ أخرى لاحقةٍ، لكن رغبنا في أن نورد التعريفَين، لنظهر أنه يميّز عنصر الدين في هذا المركّب. فالدين هو الإسلام ولا شيء غيره. يقول محمد عبد الله دراز: «أما الإسلاميون فقد اشتهر عندهم تعريف الدين بأنه «وضع إلهي سائقٌ لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»، ويمكن تلخيصه بأن نقول «وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات»[٤٠].

وبكلماتنا، إنه ليس مقولةً نظريّة، بل هو ما يؤمن به المعرِّف نفسه، والإسلام انصياعٌ وانقيادٌ لما خبّر به الرسول. إنه إيمان به. ومن خير الأمثلة على كون الإسلام في النهاية وبعد جميع المماحكات إيمانٌ بعقيدةٍ وتجربةٍ دينيّةٍ، نجد هذا الحديث الوارد على شكل قصّةٍ على لسان ابنِ العاص في **طبقات** ابن سعد عن مجلس مع النبي عليه السلام يقول فيه معلّقًا على كلام سمعه من ناسٍ «يتراجعون في القرآن»، فخرج رسول الله غاضبًا على هؤلاءِ الناس حتى وقف عليهم وقال: «أيْ قومي، بهذا ضلّت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعضٍ، إن القرآن لم يُنزّل لتضربوا بعضه ببعضٍ، ولكن يُصدِّقُ بعضه بعضًا، **فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به**»[٤١].

أكبر دليل على أولوية التدين هو أن الدين بالنسبة إلى المتدين هو إيمانه

---

(٤٠) محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ط ٣ (الكويت: دار القلم، ٢٠١٠)، ص ٦٣. وبموجب هذه التعريفات ليست الديانات الوثنيّة ديانات مع أن **القرآن** سماها كذلك حين قال: ﴿**لكم دينكم ولي دين**﴾، و﴿**من يبتغ غير الإسلام دينا**﴾، **القرآن الكريم**: «سورة الكافرون،» الآية ٦، و«سورة آل عمران،» الآية ٨٥ على التوالي، كما سبق وأسلفنا في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٤١) بو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ٩ مج، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧) مج ٤، ص ١٤٦ (اختُلِف في تاريخ وفاة ابن سعد، فقيل ٢٢٢ و٢٣٠ و٢٣٦ هـ).

الديني. ولا معنى للدين عند المتدين خارج تديّنه. لكن يهمنا هنا في سياق هذا الفصْل أمران: **الأول** الإقرار الرسوليّ النبويّ بأن النصّ قد يلتبس ويتشابه على الأذهان، و**الثاني** أن النقاشات العقليّة كلّها لا تُغني عن الإيمان؛ فمن دونه تتّخذ النقاشات العقليّة منحًى آخر، يقود لا إلى نقاشٍ على المعنى فحسب، بل ربّما إلى عدم وجود معنى، أو إلى عدم تصديق ما يرد في النصّ بالعقل، لأنّه قد يتناقض مع تلك المحاكمة العقليّة غير المستندة إلى إيمانٍ.

وعندما ردّ علم الكلام، ولا سيّما في طور نواته الأولى عند القدريّة والجهميّة (سلف المعتزلة)، على المرجئة، ثم على المتكلّمين من المعتزلة، ثم من خلال مجمل الردود عليهم، ولا سيّما الأشعريّة منها، فقد استخدم العقل لا من أجل العقل بوصفه هدفًا، ولا لفهم قوانين الطبيعة، ولا لفهم أصل الدين والديانات وتاريخها المقارَن، بل لتبرير مقولاتٍ إيمانيّةٍ وأخلاقيّةٍ في إطار الدين لهدفٍ سياسي؛ فبعد التحكيم والخلاف على الإمامة ظهرت الحاجة إلى إيجاد تسويغٍ نصيٍّ، أو تفسيرٍ للنصّ يقود إلى تسويغٍ للسلطة السياسيّة في النصّ، إذ كان علم الكلام منذ بدايته سياسيًّا يبرّرُ خيارات السلطة، والخلاف على الإمامة في سياق تفسيرات النص الدينيّ، في مجتمعٍ يشكلّ فيه النصّ الدينيّ مرجعيته الشرعيّة التي يؤمن بها.

افترضت الأسئلة والإجابات عقلًا ريبيًّا، ومحاكماتٍ عقلانيّةً، وإيمانًا بالعدل والخيْر والحريّة[٤٢]، نلاحظها مباشرةً في الأسئلة التالية: كيف

(٤٢) نجد المنهج العقليّ نفسه في التقرب من الله، وفي تأكيد التلاؤم بين قدرة الله وإرادته وما يقبله العقل عند محمد عبده في بدايات الحداثة العربيّة، وذلك من دون أن يسمي نفسه معتزليًا. فهو بعد الإيمان بالله والنص والرسل يستبعد عن الله أمورًا تناقض العقل. انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده،** جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٧٢ - ١٩٧٤)، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والالهامي**، ص ٢٧٨ - ٢٨٠ و٣٥٧. ما يؤكد أن عقل وحجج الإصلاح الديني العقلي تتشابه في طروحاتها عبر التاريخ. وهذا يؤكّد من ناحية أخرى رسوخ الإشكالات التي يضعها مؤيدو النهضة في كلّ مرحلة، مع فوارق مهمة. ففي الوقت الذي تنتهي فيه وظيفة العقل في فهم الدين والله عند المتكلّمين فإن عبده الداعي إلى «تدين في حدود العقل» بمعنى ما... إنما يدعو وبقية الإصلاحيين أيضًا إلى تطوير العلوم الطبيعيّة والتقانة وغيرها للنهوض بالأمة. ويبقى العقل عندهم محيّدًا عن قسمٍ من شؤون المجتمع التي يرون فيها قضايا متعلّقةً بالهُويّة... وهذا يحتاج إلى إصلاحٍ من نوعٍ آخر طبعًا.

تستقيم الحريّة مع الجبْر؟ وكيف يستقيم عدْل الله مع ضلال البشر وهو كلّيّ القدرة؟ وكيف يصدر عن الله شرّ؟ وكيف يجوز القول لحلّ هذه المعضلة إن الشرّ يصدر عن الشيطان الذي يضلّ البشر، لا عن الله من دون أن نقع في الثنائيّة المانويّة بين مبدأَي الخيْر والشر؟ وكيف نعتقد أن الإنسان يخلق أفعاله السيّئة وليس الله من دون الادعاء أن الإنسان بذلك أكثر حريةً من الله لأنّه يختار بين الخيْر والشرّ، في حين أن الله خيْر كلّه؟ هذا النوع من الأسئلة هو الذي قاد إلى التساؤل عن صفات الله مثل العدْل والخيْر والرحمة وبأنها غير مفصولةٍ عنه، وأن فصْلها عنه شِرْكٌ. هكذا أيضًا وجد تفسير المعتزلة أن الله عقل غير منفصْل عن صفاته مناقضًا لموقف من أطلق عليهم «أهل السنّة والجماعة» الذي تناول الآيات كما هي «بلا كيف»، بما في ذلك صفات الله. وقد ردّ أهل السنّة والجماعة، وهم مكمّلو طريق مدرسة أهل الحديث برفض تعطيل صفات الله، أي بتثبيتها والإيمان بها، وعلى الرغم من رفض التجسيم والتمثيل (على الفرق القائم بين التشبيه والتمثيل)، إلا أنهم عمليًا قاموا بالتشبيه وأنكروه في الوقت ذاته.

قاد هذا كلّه إذًا إلى الردود الأشعريّة على مستوى علم الكلام والسنيّة الحنبليّة والظاهريّة على مستوى الفقه المعادي للكلام وغيرها من التيّارات التي أسّست تقاليد فكريّةً أخذت القرآن بحرفيّته، لأنّها خشيت من النتائج التي قد يقود إليها إخضاع المقولات الإيمانيّة للعقل. استخدم المعتزلة والأشاعرة العقل في المحاججة الكلامية ومن هنا عارضهما لاحقًا أهل الحديث والمناهضون لعلم الكلام عمومًا. لكن الحقيقة أنه في حين استخدم المعتزلة العقل لا في فهم الله فحسب، بل أيضًا لغرض تبيان طبيعة الله العاقلة كليًا، التي لا يمكن أن تتناقض مع العقل، فإن الأشاعرة استخدموا العقل لتبيان أن الله لا يمكن أن يستكشف بواسطته، أي أنهم استخدموا العقل لتبيان قصور العقل. استخدمت الأشعرية المنهج المعتزلي لتدعيم موقف لاأدريّ.

كانت النزعة تلك المعادية لعلم الكلام ديناميّةً دفاعّيةً وحِمائيّةً للحؤول دون تزعزع الإيمان في مرحلة انتشار الكلام، وانبعاث قضايا الجدل الكريستولوجيّ في القرنين الرابع والخامس في قضاياه، وتأثير هذه القضايا

في تشكل كثير من المذاهب والفرق الإسلاميّة، الأمر الذي سيتبلور في القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ الذي ارتفعت فيه وتائر التمذْهب أو مذْهبة الدين الإسلاميّ، ولا سيّما في المجال الشيعيّ العام.

كي نبيّن ونصوّر ما نقصده بالخيار الإيمانيّ (الحرّ في جوهره في رأينا)، خلافًا للقرار العلميّ، نأخذ مثلًا على ذلك من موضوعنا، فنحن لن نعالج هنا الديانات كلها، لذلك نبدأ الأمثلة من السياق الحضاريّ لكتابنا هذا. لنأخذ مثلًا النقاشات التي دارت ولم تنتهِ حول العلاقة بين القرآن المحفوظ والمصحف المدوَّن. والفرق بينهما مثل الفرق من جهة بين inscriptauation أي تحوّل كلامٍ إلهيّ إلى نصٍّ، مثل حفر الله وصاياه بإصبعه كما يظهر في التوراة على ألواحٍ من حجرٍ منحها لموسى، وتُصوّر فيها إصبع الله من نارٍ، أو مثل سماع صوت الله نفسه ونقله على صورة نصٍّ مقدَّس، وtextaulization من جهةٍ أخرى، وهي تعني نقل الكلام، أيَّ كلام، إلى حالةٍ كتابيّةٍ أي تدوينها في نص. وهو فرقٌ قائمٌ في ديانات ما قبل الإسلام.

يعتقد المؤمنون اليهود وجزء من المسيحيّين عادةً أن التوراة بمعناها الضيّق أي الأسفار الخمسة الأولى من التوراة، المؤلَّفة من تسعةٍ وثلاثين سِفرًا يسمّيها المسيحيّون عادةً «العهد القديم»، كتبها النبيّ موسى نفسه نحو القرن الرابع عشر قبل الميلاد. في حين يرى معظم الباحثين أن كثيرًا من المؤلّفين والكتّاب كتبوها بعد «السبي البابليّ»، في منتصف القرن السادس قبل الميلاد تقريبًا. ويرى الباحثون أن هذا النصّ كبر، ونما بالتدريج واختلط بالقصص والحكايات الشعبيّة «الإثنيّة» المختلفة في أرض كنعان وبلاد الرافدين. أما ما اعتُمِد على أنه «عهد جديد»، وهو النصّ الذي يشمل الأناجيل والرسائل وأعمال الرسل والرؤيا، ويؤمن به المسيحيّون (إذا ما تجاوزنا أسئلة التيّار الذي سُميّ تاريخيًّا «الريبيّ»، والذي شكّك في هذه النصوص)، فليست لدينا تأكيدات عن عام تدوينه الدقيق، لكن أقدم مخطوطاته المتوافرة في المتاحف والمعاهد والأدْيرة، من دون قدرةٍ كاملةٍ على تأكيد تاريخ تدوينه، تعود إلى القرنين الثاني والثالث الميلاديّيْن. وتوجد بعض الصفحات التي تعود كما يبدو إلى القرن الأوّل.

وفكرة اللوْح المحفوظ قائمةٌ في قصّة الخلق «إينوما إيليش» في حضارة

ما بين النهرين؛ فالإله مردوخ(٤٣) يحتفظ بألواحٍ سماويّةٍ هي ألواح المصير، أو القدر، كتب عليها كلّ ما هو كائنٌ وما سوف يكون. وبتغيير حرفٍ فيها يغيّر مجريَات الدنيا. هكذا غيَّرَ الإله مردوخ عقاب مدينةٍ من سبعين عامًا إلى أحد عشر عامًا بتغيير الأرقام على اللوْح. وبالنسبة إلى الفرق بين النصّ والحفْر على اللوْح، علينا أن نتذكّر أن البشر، في مرحلةٍ من المراحل كتبوا في حضارة ما بين النهرين بالحفر على الحجر، لذلك فإنهم تخيّلوا إصبع الله تفعل الفعل ذاته الذي لا يمكنهم فعله بأصابعهم، ويحتاجون إلى أدواتٍ لفعله، وهي الكتابة على الحجر. الأهمّ من ذلك أن الكتابة والقراءة كانت «حرفةً» ومهارةً نادرةً يحترفها الكهنة فقط إلى درجة أن مجرّد فكرة وجود إشاراتٍ تتحوّل إلى أصواتٍ ومعانٍ في القراءة كان في نظر الناس في ذلك الوقت سحرًا يضفي على فاعله شيئًا من القدسيّة. والكتابة على الحجر بالنار قد تعني بالنسبة إلى ذلك العصر ما تعنيه اليوم الكتابة على الحاسوب من دون أصابع ومن دون حتى التكلّم مع الحاسوب والإملاء عليه، بل بمجرّد التأمل والتفاكر معه.

لكنّ كتابة نصٍّ وقراءته في ذلك العصر، كانت بمعنى ما في حدّ ذاتها عملًا غير عاديّ، يقارب السحر، ويُعتبر احتكاره جزءًا من عتاد الكهانة وذخيرتها بالمعنى المقدّس للذخيرة. وإذا ما عرّفنّا المقدّس على أنه ـ في طبقةٍ ما من تجريداته التي لا تكفي للتدليل عليه طبعًا ـ أمرُ غير عاديّ، فالكتابة بحد ذاتها شكلّت طقس تواصلٍ مع المقدّس. النصّ بطبيعته في تلك المرحلة هو أمرٌ مدهشٌ وغير عاديّ. وقد مالت الديانات إلى تحويل

(٤٣) بموجب أسطورة إينوما إيليش، نشأت الآلهة جميعًا من مادة أوليَّة مقدّسة، لا هُويّة ولا اسم لها. هي خليط ملوث وعناصره غير منفصلة، ممكن أنه قارب في الذهن البشري في بلاد ما بين النهرين حالة الطمي أو الوحل أو ما شبه مياه السبخة التي عرفتها بلاد الرافدين من الفيضان المستمر. ومنه نشأت الآلهة، وأولها مياه النهر العذبة (أبسو) وتيامات (البحر المالح). وقد هزم الإله ميردوخ ابن تيامات في معركة ضارية وخلق العالم من جسدها وأولها السماء والأرض. ولا شكَّ في أنها شكل من أشكال الرواية التي سبقت خلق الله للعالم من الماء في سفر التكوين حيث خلق الله السماء والأرض، وكانت روحه قبل ذلك تحلق فوق سطح «تهوم» في البدء، وهي التي تترجم عن العبرية المعاصرة بالهاوية السحيقة. ونحن نعتقد أنها لا تختلف كثيرًا عن حالة الفوضى التي يختلط فيها الماء واليابسة عند البابليين. كما أنها قريبة من فكرة المادة الأولى في الفلسفة. في مرحلة متأخرة فسّر خلق الله للعالم على أنه خلق من عدم. وهذا التفسير يبتعد بالدين تمامًا عن الفلسفة. ففي الفلسفة لا يمكن أن تتم عملية الخلق من عدم.

نصوصها (Texts) حتى التي لم تعتبرها في السابق كلام الله المباشر، إلى نصوصٍ مقدّسةٍ (Scripts)، فضاع الفصْل الأصْل بين كلام البشر وكلام الله.

إن الإيمان بقرآنٍ على لوْحٍ محفوظٍ قضيّةٌ إيمانيّةٌ بحتةٌ، لا يُستَدلّ عليها عقليًا، وبالتأكيد ليس بواسطة إثبات إعجاز القرآن البلاغيّ؛ فالبلاغة في النهاية صفةٌ كلاميّةٌ إنسانيّةٌ، وهي ليست بحكم الضرورة إلهيّةً. وليس إبراز الإعجاز في أي حالٍ حجّةً عقليّةً بقدْر ما هو إعجازٌ (يتضمّن عنصرَي الإدهاش والاندهاش) في مجتمعٍ لم تسنح له بعد فرصة التعرف إلى «إعجازاتٍ» لغويّةٍ واختراعاتٍ علميّةٍ كثيرةٍ، تمامًا كما يندهش المؤمن الفلاح في العصر الوسيط عند دخوله كنيسةً غوطيةً مرتفعةً ومهيبةً تُدخل الرهْبة إلى نفسٍ لم يرَ صاحبها في حياته سوى أكواخ. فما بالك لو رأى إنسانٌ من ذلك العصر اختراعات العصر الحديث العلميّة، كم من الإعجاز كان سيرى في طائرةٍ أو حاسوبٍ أو جهاز تلفازٍ لو رآه من دون أن يُبَلّغ بهويّة صانعه الحقيقية؟ هذه عمليّة إدهاشٍ تؤدي إلى مخاطبة ملَكةٍ في نفوسنا، كما في الأعمال الفنية الكبرى، وليست إثباتًا أو حجّةً عقليةً[٤٤].

نعود مرّة أخرى إلى البعد الإبيستيمولوجي في القضيّة. كيف نعرف إذا كانت معطيات دينيّة محدّدة صحيحة؟ فإما أن نتلقّى الوحي بأنفسنا، أو تكون

---

(٤٤) اكتشفنا بعد كتابة هذا النص أن كلامنا هنا قد ينسجم مع ما توصل إليه مفكرون إسلاميون إصلاحيون مثل دراز ومالك بن نبي: اختار الأول أن تكون برهنته على أصالة الرسالة القرآنية «مستقلة عن اللغة». وهو لا ينكر الإعجاز البياني لكنه يسميه «القشرة السطحية للجمال القرآني». انظر: محمد عبد الله دراز، **النبأ العظيم: نظرات جديد في القرآن** (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٥)، ص ١٠٤. أما بن نبي فأعاد النظر في مفهوم الإعجاز القرآني، ونقله تمامًا من اللغة إلى التاريخ والمنطق، فهو يقول: «يجب أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال، وهي صفة يدركها العربي الجاهلي بذوقه الفطري، كعمر رضي الله تعالى عنه أو الوليد، أو يدركها بالتذوق العلمي، كما فعل الجاحظ في منهجه الذي رسمه لمن جاء بعده. ولكن المسلم اليوم قد فقَدَ فطرة العربي الجاهلي وإمكانات عالِم اللغة في العصر العباسي. وعلى الرغم من ذلك فإن القرآن لم يفقد بذلك جانب الإعجاز، لأنه ليس من توابعه بل من جوهره، وإنما أصبح المسلم مضطرًا أن يتناوله في صورة أخرى وبوسائل أخرى، فهو يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي الموضوعي، أكثر مما يتناولها من ناحية العبارة، فيطبق في دراستها منهجا للتحليل الباطن، كما حاولنا أن نطبقها في هذا الكتاب». انظر: مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، مشكلات الحضارة، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧)، ص ٦٧.

لدينا الأدوات للحكم في أنَّ ما يُنقَل إلينا بصفته وحيًا هو وحي فعلًا. وهذا يتعلق بموقفنا ممن ينقل إلينا الوحي. هنا يُطرح السؤال: كيف نعرف أنه نبي؟ وكيف نعرف أنه ينقل إلينا الوحي؟ وكيف نتأكد من أن ما يعتقده وحيًا يُنقل إليه هو وحي فعلًا؟ لا توجد حدود لهذه الأسئلة ولا نرى أن في الإمكان التوصل إلى إجابة عقليّة يقينيّة عن هذه الأسئلة. ومن هنا نقول إن من يؤمن بها لا يثيرها أكان إيمانه معرفيًّا أم ناجمًا عن الحاجة إلى إيمان مطلَق.

يقتصر دور العقل في الدين بالنسبة إلى المؤمنين على تفسير النصوص قطعية الثبوت في حالة كونها غير قطعيّة الدّلالة. فلا دور للعقل في النصوص قطعيّة الثبوت والدّلالة، ولا مكان له أيضًا في تحديد قطعيّة ثبوت النّص، مع أن بنية الجُمَل والوقائع الواردة في أي نصّ دينيّ ليست من البنيّة اليقينيّة الرياضيّة ولا من البنيّة الاستقرائيّة المعمّمة على درجة عالية من الاحتمال، بل هي مقولات لو لم نؤمن بها وبمصدرها لكانت مقولات جائزة في أفضل الأحيان، وتكاد تكون مستحيلة في أحوال أخرى. لكن ما يجعلها يقينيّة ليس العقل بل الإيمان. وهو كما قلنا في بداية الكتاب ليس مسألة عقليّة بل تُشبه المؤثرات الحسيّة إلى حد بعيد. لذلك قلنا في بداية النص إن الإيمان يقع تصويريًّا على تقاطع العقل والعاطفة.

يَسْخَر الدين في بداياته أو يرفض أعراف الجماعات التي كانت سائدة قبله، لكنّه لا يثبت إلا إذا تحول بذاته إلى عرف، له حملة يتناقلونه ومؤسّسات تحفظه. هنا لا يملك أحدٌ أن يقول إن في إمكانه إثبات يقينيّة الوحي الذي يؤمن به. والتمييز بين الأنبياء الصالحين والكاذبين يجري داخل الدين نفسه لا خارجه، وهو لا يجري بإثباتات علمية، ولا يملك أحد أن يثبت بالعقل أن نصوص الكتاب الذي يؤمن به هي معطيات الوحي. جميع الإثباتات التي يوردها والحجج التي يقول بها يسبقها إيمان دينيّ بهذا القدر أو ذاك. النصوص إذًا ليست ثابتة ثبوتًا دينيًّا إلا بالإيمان، ولا يملك أحد أن يفرض الإيمان على أحد، حتى لو كان إيمانه ذاته يطلب منه ذلك. فما يطلبه إيمانه منه يصح عليه ولا يمكن أن يفرضه على غيره.

حتى العلاقة بين الوحي بصفته عمليّة نقلٍ وانتقالٍ من القرآن المحفوظ إلى النبيّ، ومنه إلى المصحف المدوّن بعد سنواتٍ من وفاته، قد أوصلت

مناقشتها عقليًّا إلى خلافاتٍ بين الصحابة ومفكّري السُنّة الأوائل في شأن المصاحف، والترتيب الزمنيّ، ودقّته، وآياتٍ لم تُجمَع لأنّ جهد زيد بن ثابت وغيره كان بتكليفٍ. ولم تُحسم النقاشات تلك إلا بمقولة التوقيف. وهي برأينا لا تحلُّ شيئًا من دون الإيمان بها. إن مقولة التوقيف مقولةٌ إيمانيّةٌ. فقد افترض العلماء تكليفًا بالتدوين من الرسول الكريم لأشخاصٍ بعينهم. ولا بدّ من أن يكون هذا التكليف بوحي إلهيٍّ هو الآخر، وانتهى. وقول أبي جعفر النحاس مثلًا: «إن تأليف القرآن من إعجازه. ولو كان التأليف من غير الله ورسوله لسُوعد بعض الملحدين على طعنهم»[٤٥]، هو مخرجٌ من هذا النوع. فهو يقول إن علينا أن نقول بالتوقيف كي لا يصحّ ادّعاء المشكّكين أو الملحدين. ولو استخدمت حجّةٌ إيمانيّةٌ من هذا النوع لتبرير فعلِ شرٍّ قام به بشرٌ بالقول إنه لولا إرادة الله لما جرّب إيماننا بقبولنا فعل الشرّ هذا أو رفضه، لاعتبرت تبريرًا للشرّ الإنسانيّ بحجّة أن من وراء هذا التبرير إرادةٌ بشريّةٌ. من هنا فإن الإيمان لا يأتي لمجرد أن فلانًا قال قولًا في التوقيف. الإيمان قائم، وهو يتقبّل مقولة التوقيف ويؤمن بأن المصحف الذي بين يدي المؤمن هو القرآن كله، وأن القرآن محفور على لوح محفوظ.

انتهت ادعاءات ابن مسعود وابن كعب ضد مصحف عثمان، وكذلك مقولات مالك بن أنس وأبي بكر الباقلاني في شأن اجتهاد الصحابة في ترتيب الآيات بالمرجعية الدينية والسياسية التي جعلت هذا الإيمان جزءًا من العقيدة. ووُضع حدٌّ للنقاش لغرض الحفاظ على وحدة الجماعة، لا بالحجّة العلميّة. انتهت كذلك حجيّة أقوال عائشة عن طول «سورة الأحزاب» التي كانت تقرأ مئتي آيةً أيام النبيّ[٤٦]. وآمن الناس بالقرآن كما دوِّن مصحفًا

(٤٥) من كتاب **الناسخ والمنسوخ** لأبي جعفر محمد بن أحمد بن إسماعيل الصفار المرادي النحوي المعروف بأبي جعفر النحاس والمتوفى عام ٣٣٨هـ/ ٩٤٩م. انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٩)، ص ١٥٣.

(٤٦) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ ج، ط ٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ج ٣، ص ٨٢؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ١١ مج، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠١٠)، مج ٧، ج ١٤، ص ٧٦، وبسام الجمل، **الإسلام السني** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٨٣ ـ ٨٩.

على يد بشر، كما آمنوا بالتطابق بينه وبين القرآن المحفوظ، وآمنوا بوجود قرآنٍ محفوظٍ. فقبول العقيدة هو إيمان[٤٧].

حتى لو تجاوزنا هذا النقاش في شأن العلاقة بين القرآن المحفوظ والمصحف المدوَّن، فإن الفرق بين القرآن والكتب المقدّسة لبقية الديانات التوحيديّة يتمثّل في أن الأخيرة كما يعتبرها المؤمنون أنفسهم مجموعة كتبٍ

---

(٤٧) اطلعت على كتاب محمد عابد الجابري عن تفسير القرآن بعد أن أتممت كتابة هذه الفصول بأشهر، لكنّي اضطررت إلى قراءته كاملًا. ولشد ما كانت مفاجأتي أنه يتراجع عن الفلسفة عمليًّا في نقد العقل العربي إلى ممارسة نوعٍ من علم الكلام الاعتزاليّ في التفسير. أما في **المدخل إلى القرآن** فقد لخّص المناقشات التي كانتْ سائدةً في عصر تدوين القرآن، من ملاحظات عائشة ومصحف عبد الله بن مسعود وما سقط من سورة البراءة وسورة الأحزاب، حتى عدم اعتراف العجاردة الخوارج بأن سورة يوسف قرآنية. وهو يؤكّد أنها قضايا خلافية، لكنّه لا يتخذ موقفًا علميًّا بل يسلك طريق الافتراض الإيمانيّ علميًّا لكي يتابع التفسير. ذلك لأنّه لا يرى أن القرآن جزء من التراث خاضع للنقد، فكتاب الله ليس تراثًا. وما ذلك إلا لمنع قطيعةٍ معرفيّةٍ مع القارئ الذي لن يتابع قراءة تفسيره لو فعل ذلك. لكنّ هذا يعني بغضّ النظر عن الأسباب التسليم بأمور لا علاقة للعلم بها. وهو يلخّص الموقف قائلًا: «خلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلّة قاطعة على حدوث زيادةٍ أو نقصانٍ في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرّقًا في «صحف» وفي صدور الصحابة... ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه، زمن عثمان أو قبل ذلك فالذين تولّوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين. وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ القرآن الكريم**، «سورة الحجر،» الآية ٩، فالقرآن نفسه ينص على إمكانيّة النسيان والتبديل والحذف والنسخ. قال تعالى مخاطبًا رسوله الكريم: **﴿سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنسَى. إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾، القرآن الكريم**، «سورة الأعلى،» الآيتان ٦ ـ ٧. انظر: محمد عابد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٦)، ص ٢١١ ـ ٢٣٢ و٢٣٢ خاصة.

والآن لنرَ الفرق بين هذا الطرح في إطار السياق الثقافي القائم، الذي اضطر إليه عالم لم يكتفِ بمعالجة التراث فدخل في مجال القرآن، والكسر الكامل الذي يحدثه منظّر مصري قبل نحو قرن تقريبًا، وهو يطالب العرب بالاقتداء بالثورة الفكريّة التي أحدثها الترك: «على أن مجهودات أمير المؤمنين في هذا الصدد غير محمودة ولا مشكورةٍ... فلدينا في القرآن بضعة أوامر ونواهٍ. وكانت أوامر مستقلة... ولم تكن الفكرة أن تجمع هذه الأشياء في كتاب محبوك الطرفين. فإن النبي لم يأمر بمثل هذا الأمر ولم يحاوله... فإن كلّ أمرٍ من أوامر القرآن كان ذا علاقةٍ بحالةٍ من حالات ذلك العصر...»، انظر: اسماعيل مظهر، **وثبة الشرق: بحث في أن العقلية التركية الحديثة هي مثال العقلية السليمة التي يجب ان ينتحلها الشرق** (القاهرة: دار العصور للطبع والنشر، ١٩٢٩)، ص ٥١ ـ ٥٢.

لذلك لم يكن لدى الجابري ما يضيفه في **تفسير القرآن الحكيم**. فحتى التفسير بموجب أسباب النزول ليس منهجًا اكتشفه، بل كان منهجًا رائجًا في التفسير عند كبار المفسرين.

لمؤلفين مختلفين. منها ما يحمل طابعًا قدسيًّا وعظيًّا، ومنها ما يحمل طابعًا قصصيًّا سرديًّا روائيًّا. وقد كُتبت في حقبٍ مختلفةٍ، وجُمعت في حقبةٍ أخرى بنظر المؤمنين. وكان من السهل تعريضها للنقد والبحث العلميّ، فضلًا عن التفسير المجازيّ المتجاوز للحرفيّة والباحث عن عبرٍ أخلاقيّةٍ. أما القرآن، فهو بنظر المؤمنين وحدةٌ واحدةٌ، أنزلت من الله تعالى على النبي وأوحاها إليه جبريل طوال العشرين عامًا الأخيرة من حياته. القرآن هو كلام الله المقدّس، وهذه مسألةٌ إيمانيّةٌ عميقةٌ لا نقاش فيها بالنسبة إلى المؤمن بها. أما التعامل مع القرآن على أنه نصّ تاريخيّ أي صنع في الزمن التاريخيّ، فيعني أنه مخلوقٌ من البشر، ويُخرج القائل به من العقيدة في نظر أغلبية المؤمنين، حتى في عصرنا[٤٨]، وحتى اعتباره مخلوقًا من الله (جوابًا عن السؤال: هل القرآن قديم أم محْدث؟) أثار عاصفةً لا تنتهي. لكنّه على الأقلّ اعتبر في حينه نقاشًا في إطار الدين.

لم تكن حجّة التوقيف حجّةً عقليّةً بالمعنى المتعارَف عليه اليوم بل مَخْرجًا. والمَخْرج إيمانيّ لا بدّ منه لتقديس نتاج فعلٍ قام به بشر من تجميعٍ وتدوينٍ من دون وحي، وذلك بعد أن انتهى فعل الوحي. لا معنى لتقديس القرآن بالنسبة إلى المؤمن البسيط العاديّ إذا لم يقدّس المصحف المدوّن القائم بين يديه[٤٩]. يقلُّ هذا الإيمان/ الاعتقاد بالمصحف المدوّن قوّةً عن الإيمان المطلق بالقرآن المحفوظ بصفته كلمة الله الأبديّة. فهو يفترض تقديسًا لفعلٍ بشريّ هو فعل التكليف والتوقيف كي يؤمن. لكنّ الإيمان الأقلّ قوةً وتماسكًا وإطلاقًا هو أيضًا الإيمان الذي يستعين بعصبيةٍ أشدّ للاحتفاظ به. وقد تكون هذه العصبيّة العقيدية على مستوى النفسيّة الذاتيّة أو الهويّة الجماعيّة، وغيرها من المكوّنات التي قد يقوم من دونها إيمانٌ، لكن لا يقوم من دونها دين.

---

(٤٨) للتوسع في هذا الموضوع يرجى مراجعة: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط ٢ (عمان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

(٤٩) يمكن الجدل في خلق النص الموحى وعدم خلقه، لكن هذا لا يؤثر في الإيمان بالوحي في ذاته، وإن كان يؤثر في تعريفه. فالمعتزلة الذين كانو يرون القرآن مخلوقا ظلّوا يؤمنون بمصدره الإلهي، ولكن الوحي في عرفهم أصبح نوعا من «الإلهام» (وهذا هو المعنى اللغوي للوحي أصلا) على خلاف لفظ «التنزيل» الذي يعني تلقينه حرفيا، وليس الإيحاء بمعنى الإلهام.

لا يقوم الدين من دون اعتقاد قائم على إيمان معرفي. لكنّ الإيمان المطلق يقوم من دونه. وهذا يعني أن في إمكاننا، نظريًا، تصوّر الإيمان المطلق من دون عقيدة دينية عينية مؤلفة من جمل إيمانية.

لذلك فإن الجهود العقليّة التي يقوم بها منظّرون وباحثون متنوّرون، مسلمون وغير مسلمين، في مناقشة هذا الجهد البشريّ بأدواتٍ علميّةٍ بحثيّةٍ لم تتوافر للإنسان البسيط في الماضي، تقدّم حججًا مقنعةً عقليًا، ولا شكّ في أنها تزعزع من اعتقد بحجيّة مطابقة تدوين المصحف للوحي، لكنّها لا تزعزع إيمانًا بالقرآن الكريم المحفوظ. والإيمان بمطابقة التدوين في مصحف للقرآن الكريم هو غير الإيمان المطلق بالله لأنّ الأول إيمان، أو تصديق لمعرفة افتراضيّة إلى حدٍّ بعيدٍ، أي لأنّه افتُرِض مخرَجًا، ورسّخه «إجماع الأمة»، وجرى عليه العرف والعادة والتنشئة وغيره. ولا يهمّنا لهذا الغرض أكان الافتراض واعيًا أم غير واعٍ، فهو يحتاج إلى قدْرٍ كبيرٍ من العصبيّة للحفاظ عليه حين تقام الأدلّة التاريخيّة المفنّدة مثلًا على عكسه، أو على عدم دقّة فرضيّاته. وهذه هي حال الإيمان/ الاعتقاد الذي سميناه «المعرفيّ» سابقًا. لذلك فإن نقاشًا مثل هذا يحمل معنًى علميًّا وعقليًّا، ولا يحمل معنًى دينيًّا بالضرورة. وقد يتأثر به الاعتقاد بشكل غير مباشر، لا بالدحض أو التفنيد. أما الإيمان بالله والقرآن والروح والثواب والعقاب في الإسلام، والإيمان بالله وبالآب والابن والروح القدس وخلاص البشر في حالة المسيحيّة فهو الإيمان الدينيّ الذي نقصد، والذي لا يحتاج التمسّك به إلى عصبّيةٍ وتعصّبٍ، لأنّ الشك لا يشوبه بالأدلة وتراكم المعارف، وهو يخيّر الإنسان بين أن يؤمن وأن يكفر. وهذه هي الموضوعات التي تتناولها آية من نوع: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاء كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءتْ مُرْتَفَقًا**﴾[٥٠]. أوردنا الآية بكاملها كي نبين أن الخيار المطروح للإيمان الذي نسميه مطلقًا ليس خيارًا من دون عواقب كما يقتبسها الباحثون عادة بالتوقّف عند عبارة «من شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر». لذلك لا تهنّئ الآية كلًّا بخياره، بل تحذّر من عدم

---

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

الانصياع. والأمر الآخر أن الآية تربط الإيمان المطلق بالفقراء والبسطاء وتشجع الرسول على أن ينحاز إلى هؤلاء المؤمنين؛ إذ نزلت الآية في كفارٍ متكبّرين من قريش أبَوا أن يجالسوا الفقراء المؤمنين في مكة، وطلبوا من الرسول أن يخصَّهم بمجلسٍ ليحاوروه، فنزلت الآية: ﴿**وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا**﴾[٥١]. فالله تعالى يحب ويؤثر أهل الإيمان والحق ولو كانوا فقراء. وليست مصادفة في رأينا أن يوضع الإيمان المطلق في وجه من «يفضلون زينة الحياة الدنيا». ويمكن أيضًا تعداد آيات أخرى بهذا المعنى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾[٥٢].

ومن هذه الزاوية نفهم قرب مفهوم الإيمان بعيدًا عن تنظيرات العقل من التديّن الوجدانيّ التقيّ، ومن التأمل الباطنيّ، ومن الصوفيّة بشكلٍ عام، وهي التي تعوِّض عن مثل هذا النقص الروحيّ الذي تخلّفه المحاجَجة العقليّة (ضد أو مع) من جهةٍ، والتعصب لظاهر التديّن من جهةٍ أخرى. فليس أمرًا بسيطًا أن يجري في التديّن إهمال جوهر الدين، ألا وهو الإيمان والتسليم بالمقدّس. التديّن الذي يقوم على إهمال جوهر الدين يكون إمّا ظاهريًّا أو عصبويًّا، أو كلا الأمرين.

يقول القُشيري (٩٨٦ ـ ١٠٧٢م، ٣٧٦ ـ ٤٦٥هـ)[٥٣] إن الصوفيّة هم من أهل الوصال، والناس من أهل الاستدلال. ذهب أحد الصوفيّة إلى حدّ القول عندما تتجلى الحقيقة يرتدّ العقل، لأنّ العقل هو الأداة التي تُستخدم لمعرفة العبوديّة (والمقصود طبعًا هو عبودية البشر للخالق)، لا للوقوف على الكنه الحقيقيّ للربوبيّة[٥٤]. هذه حقيقة الإيمان. حقيقته هي حقيقة الصوفيّة

(٥١) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الإنسان،» الآية ٣.

(٥٣) عبد الكريم أبو القاسم القشيري ولد في نيسابور وهو من أهم أئمة الصوفية، وصاحب الرسالة القشيرية في علم التصوف، ومن كبار العلماء في أصول الدين والشعر، وقد لقّب بـ«زين الإسلام».

(٥٤) أغناس غولدتسهير، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ص ١٥٤، عن رسالة القشيري في التصوف وتذكرة الأولياء للعطار.

التي تبحث عن الحريّة والسعادة والرضا عن الذات خارج نطاق العقل، وحتى ما وراء ظاهر الدين ذاته، في التواصل مع الحقيقة الإلهيّة بواسطة الإيمان الصادق العميق. الفلسفة هنا ليست هي الدين، ولا بديلة من الدين، بل هي فلسفة في فهم البشر، أما الله فلا وسيلة لمعرفته إلا الإيمان. وهذا يعاكس تمامًا فهم الدين بصفته فلسفة، وفي الوقت ذاته يترك مجالًا للفلسفة، لا بصفتها فلسفة بداية هي الدين، بل الفلسفة كما تطوّرت ووصلت إلى العرب من اليونان وغيرها.

يمثّل ابن عربي[٥٥] (ت ٦٣٨هـ) في رأينا حالة فذة في الجمع بين روحانيّة الصوفيّة (أسمح لنفسي أن أقول هنا الروحانية الراقية من دون الدروشة و«آليات التواصل» الجسدية مع الخالق)، وتقديم فلسفة «العبودية» لله بصفتها فلسفة في فهم كنهها، لا في فهم الله، في تفسيره قوله تعالى ﴿**ألا لله الدين الخالص**﴾[٥٦]، حيث يوضح محيي الدين بن عربي تلك الرؤية الصوفية لمفهوم الدين باعتباره عهدًا أبديًا بين الخالق والمخلوق، ويتضح أيضًا فهم ابن عربي للتوحيد أيضًا، باعتبار الدين هو الإيمان وحده. والإيمان هو أيضًا الإيمان الخالص أي من دون حسابات الثواب والعقاب وغيرها. الإنسان لا يؤمن بالله نتيجة لحساب منفعة أو مصلحة في الآخرة كما حسابات الدنيا أو تقديم الإيمان للتديّن الشعبي العادي في كثير من الحالات على أنه كسب في الآخرة في مقابل العذاب في الدنيا، أو لأن الإيمان يمكن أن يربح الإنسان الجنة، ولن يخسر شيئا إذا اتضح عدم وجود الجنة. الإيمان الديني لا يشبه حسابات الدنيا، لكنه يشبه الأحكام الأخلاقية النابعة من

---

(٥٥) ابن عربي من أكبر متصوفي القرن السابع الهجري، لقب بـ «الشيخ الأكبر»، ولد في مرسية بالأندلس سنة عام ٥٥٨ هـ، من أشهر كتبه الفتوحات المكية، وقد تعرض هذا الكتاب لهجوم الفقهاء، واتهم ابن عربي في إثره بالكفر، لما ورد فيه من شطحات صوفية.

(٥٦) من الآية: ﴿**لِلَّه الدّين الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ**﴾، **القرآن الكريم**، «سورة الزمر،» الآية ٣. ويفسر الطبري هذه الجملة الواردة في الآية: «أَلَا لِلَّهِ الدّين الْخَالِص يَقُول تَعَالَى ذِكْره: أَلَا لِلَّهِ الْعِبَادَة وَالطَّاعَة وَحْده لَا شَرِيك لَهُ، خَالِصَة لَا شِرْك لِأَحَدٍ مَعَهُ فِيهَا، فَلَا يَنْبَغِي ذَلِكَ لِأَحَدٍ، لِأَنَّ كُلّ مَا دُونه مِلْكه، وَعَلَى الْمَمْلُوك طَاعَة مَالِكه لَا مَنْ لَا يَمْلِك مِنْهُ شَيْئًا. وَبِنَحْوِ الَّذِي قُلْنَا فِي ذَلِكَ قَالَ أَهْل التَّأْوِيل. ذِكْر مَنْ قَالَ ذَلِكَ».

التمييز بين الخير والشر لا بين حساب وآخر أجدى أو أنفع. وحتى هذه، فإنه يشبهها فقط ولا يطابقها، ويحويها ولا تحويه: «قال الله تعالى ﴿**ألا لله الدين الخالص**﴾ ألا إنه العهد الذي خلص لنفسه في وفاء العبد به ما استخلصه العبد من الشيطان ولا من الباعث عليه من خوف ولا رغبة ولا جنّة ولا نار فإنه قد يكون الباعث للمكلّف مثل هذه الأمور في الوفاء بعهد الله فيكون العبد من المخلصين ويكون الدين بهذا الحكم مستخلصًا من حد من يعطي المشاركة فيه فيميل العبد به عن الشريك ولهذا قال فيه حنفاء لله أي مائلين به إلى جانب الحق الذي شرعه وأخذه على المكلفين من جانب الباطل»[٥٧]. ويصعب أن تجد في الفكر الصوفي تفكيرًا فلسفيًا بهذا المستوى، ينقّي مقولة الإيمان ويميل بها في الوقت ذاته إلى الأخلاق[٥٨]. نحن نجد تاريخ الديانات

---

(٥٧) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدّين، ٩ مج، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠١١)، ج ٧، ص ٨٣.

(٥٨) هذه إشكالية العدل والإحسان عن المتصوّفة الذين لا ينساقون للاتّحاد والحلول، بل يعتبرون التصوّف تأكيدًا على التواصل الروحاني الذي يحقق التوحيد الحقيقي، وعلى الإحسان. ترد كلمة الدّين في كتب التصوّف والعرفان بمعانٍ عميقة، وتفهم ضمن دلالات: الطريق والسير والترقي والتدرج، وذلك انسجاما مع الرؤية العميقة التي تقدمها مدرسة التصوف للدين، فهو في اعتقادهم درجات ينبغي لكل من أراد أن يترقى فيها الالتزام بقواعد عمليّة في العبادة والمعاملة، مع ضرورة وجود شيخ عارف يرشد الراغب في الترقّي الروحي إلى الطريق الصحيح، وهذا المفهوم الصوفيّ للدّين مستنبط من نصوص القرآن والحديث النبوي، ومن أهم النصوص القرآنية، يذكرون قوله تعالى: ﴿**ومن يضلل الله فلن تجد له وليا مرشدا**﴾، **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ١٧. وقصة العبد الصالح مع نبي الله موسى، والمذكورة في سورة الكهف، والتي تبيّن إمكانية وجود عبد يختصه الله بعلم معين، وضرورة الصبر على صحبته على الرغم من المشاق والمصاعب. ويعتبر حديث جبريل من أشهر الأحاديث التي تعتمدها مدرسة التصوّف لإثبات أن الدّين ليس تعاليم مدرسيّةً فحسب، وطقوسًا يتوقف أثرها عند تنفيذها، بل درجات يترقى فيها الإنسان، يقول حديث جبريل، وهو حديث صحيح ومشهور رواه عمر بن الخطاب، قال: «بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبته إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: «يا محمد أخبرني عن الإسلام»، فقال له: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا)، قال: « صدقت»، فعجبنا له يسأله ويصدقه، قال: «أخبرني عن الإيمان» قال: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره)، قال: «صدقت»، قال: »فأخبرني عن الإحسان»، قال: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)، قال: «فأخبرني عن الساعة»، قال: (ما المسؤول بأعلم من السائل)، قال: «فأخبرني عن أماراتها»، قال: =

والمذاهب عمومًا نزعتين كونيتين للصراع والتضاد تتولد عنهما مذاهب (وديانات جديدة في الماضي) وأفكارًا فلسفية في الماضي والحاضر. **الأولى** هي الصراع بين تأكيد البعد الإيماني الروحاني (بدرجات) من جهة وتأكيد الالتزام بالعقيدة والشعائر والطقوس(بدرجات أيضًا)، ولو شكلًا ومظهرًا، من جهة أخرى. و**الثانية** هي الصراع بين تأكيد البعد الأخلاقي الدافع الى الإحسان والامتناع عن فعل الشر، ما يقود عادة إلى الصراع مع التبرير الديني لأفعال قبيحة، من جهة، وتأكيد البعد العقدي والتعصب له من جهة أخرى. ويتحوّل ذلك في حالات كثيرة إلى هوية جمعيّة تعصبيّة تهمل العقيدة ذاتها وتنساها، وتكتفي بالمذهبية الطائفية التي تؤسس لمرجعيّة أخلاقيّة جديدة تعيد إنتاج الجماعة الجديدة، لا باعتبارها جماعة مؤمنين بل جماعة هوية. وقدّمنا هنا اقتباس ابن عربي لأن فيه من الوضوح في تحديد الإيمان الحنيف بصفته إيمانًا روحانيًا غير مشروط بالله والميل به لناحية الخير في الوقت ذاته.

تعود فكرة اعتبار الدين فلسفةً بدائيّة أو منهجًا معرفيًّا خاطئًا في فهم العالم إلى المراحل الأولى من التنوير. تبنّى هذه المقاربة بعضُ أوائل الأنثروبولوجيين مثل إدوارد تيلور مؤسس الميثولوجيا باعتبارها علمًا. فقد أسّس الأخير للنظرة الفكريّة للدين بصفته عقائد وخرافاتٍ تبدأ بالأحلام والإيمان بالأرواح في الظواهر والأحيائيّة وغيرها. والنتيجة التي توصّل إليها هنا أن الدين يبدأ بانعكاساتٍ ذهنيّةٍ خاطئةٍ عن الواقع تنتهي إلى ممارسات عاميّةٍ (دينيّة الطابع) تهدف إلى التأثير في هذا الواقع. أشرْنا إلى أن لا بدّ من التمييز بين نقد الدين كأنه نظريّة ونقد نمط تديّنٍ محدّدٍ في تعامله مع النصوص الدينيّة. وهو ما قامت به الدراسات التوراتيّة في القرن التاسع عشر والعشرين. فمنها ما تعامل مع التوراة بوصفها نصًّا تاريخيًّا يبحث عن أدلّةٍ

= (أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء، يتطاولون في البنيان) ثم انطلق فلبث مليا، ثم قال: (يا عمر، أتدري من السائل؟)، قلت: «الله ورسوله أعلم»، قال: (فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم)». رواه مسلم. وإذا كانت درجة الإسلام واضحة، فإن درجتي الإيمان والإحسان، قد حظيتا باهتمام علم التصوف الذي قام بجهد كبير لتبيان مراتبهما ومحطاتهما التي يقطعها السالك طريق (الدّين). وبهذا يتأكد أن مفهوم الدّين عند المتصوفة مختلف عن مفهومه عند المحدثين والفقهاء، مع أن الفريقين معا ينطلقان من المذهب نفسه ويستخدمان النصوص نفسها.

أركيولوجيّةٍ وتاريخيّةٍ فيه، ومنها ما انتقد التعامل معها على هذا الأساس. كان التعامل مع النصّ الدينيّ باعتباره نصًا أخلاقيًا، تجنبًا لتناقضاته مع العقْلانيّة وعلم التاريخ التي تبرز فورًا لو طرح على أنه نصّ تاريخيّ، من أهم بدايات التنوير الأوروبي. ونجده عند أمثال شبينوزا الفيلسوف الذي أثار عليه المتديّنين اليهود في بلده[٥٩]، ثم تحوّلت دراسة النصوص الدينيّة بشكلٍ نقديّ لتكون من معالم التنوير، وبشكلٍ خاصٍّ الثورة في علم التاريخ في القرن التاسع عشر، المستندة إلى التقدم في فقه اللغة والإثنولوجيا.

انتقل هذا المنهج العلميّ إلى حضاراتٍ أخرى ومنها الحضارة الإسلاميّة. ولا شك في أن من المبرّر نقد التعامل مع النصوص الدينيّة الإسلاميّة كأنها كتبٌ تاريخيّةٌ. إذ يمكن بالبحث العلميّ دحض تحويل سورة يوسف مثلًا إلى نصٍّ تاريخيّ يروي أو يوثّق تاريخًا[٦٠]. لكنّ هذا ليس نقدًا للدين بل هو نقدٌ للتعامل مع الدين كأنه نظريّةٌ علميّةٌ أو كأنه نص يروي حقائق تاريخيّة لا دليل عليها، أو تتوافر أدلة ترجيحية على عدم وقوعها تاريخيًّا. فلو كان نظريّةً علميّةً لصحت تخطئه هذه النظريّة، ودحْضها علميًّا أيضًا. وكي تكون النظريّة علميّةً لا بدّ من أن تكون مصوغة بشكلٍ يمكّن من دحضها وتخطئتها. أما لدى روايتها بشكل قصص حقيقية وقعت تاريخيًا، فيمكن ترجيح وقوعها أو عدم وقوعها تاريخيًّا، وذلك بسوق أدلة تاريخيّة استقرائية الطابع. ولا يصح الإيمان بأن أمرًا ما وقع من دون أن نعرف أنه وقع فعلًا، إلا باعتباره قصة أو حكاية تُقَص من أجل المغزى الذي تتضمنه. أما الإيمان بوقوعها فعلًا فهو الإيمان بمعنى التصديق القائم على عدم معرفة، أو على معرفة محدودة، ويمكن أن يطاوله الشك وأن تزعزعه معارف جديدة. هذا النوع من الإيمان هو الأضعف والأدنى مرتبة من أنواع

---

(٥٩) Richard Henry Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Rev. and Expanded ed. (Berkeley: University of California Press, 1979), pp. 236-237.

(٦٠) لقد تم تفسير القصص في القرآن تفسيرًا عقلانيًّا غير علميّ، وهو يعتبرها مغازيَ وعبرًا أخلاقيّةً وتربويّةً. وقد تناول محمد أحمد خلف الله هذا الموضوع بالتفصيل في خمسينيات القرن العشرين. انظر: محمد أحمد خلف الله، **الفنّ القصصي في القرآن الكريم**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، ١٩٧٥)، ومن غير الواضح لماذا لا يشير محمد عابد الجابري إليه إلا اشارةً عابرةً في فصل القصص في القرآن الكريم. انظر: الجابري، ص ٢٥٩.

الإيمان الديني. واعتبر كالفن الأصولي السلفي قصة الخلق وغيرها قصصًا تُروى للعامة، كما تُروى القصص للأطفال لغرض تعميم مغزى.

بعد تأسيسها تخلق الديانات عمومًا عالمًا إيمانيًّا رمزيًّا تربويًّا. والإسلام حالةٌ فريدةٌ من التاريخ الحقيقيّ لرجلٍ أسّس دينًا انتشر في حياته الفعليّة. فنحن عمومًا لا نعرف التاريخ الحقيقيّ لتأسيس الديانات. وأغلبية الديانات القديمة معروفة لمعتنقيها ما قبل التاريخ المدوّن أو المرويّ، وكانوا يتعاملون معها بصفتها معطًى طبيعيًّا، كما يتعاطَون مع البنية الاجتماعيّة القائمة. حتى حين نشأت الديانات التي تقوم على أساس أنّ فردًا أسّسها، مثل نبيٍّ ورسولٍ ومبعوثٍ ومتجسّدٍ وغيرها، فإنها كانت في الغالب دياناتٍ فرديّةً بموجب روايتها هي عن ذاتها. فلا أحد عرف أو أرّخ أو كتب باعتباره معاصرًا لشخصيّةٍ تاريخيّةٍ اسمها موسى أو يسوع المسيح. . . فالشخصيّة التي تقف في مركز الوحي أو تأسيس الدين هي من يروي الرسل عنها وعلى لسانها في ما بعد. والحالة الإسلاميّة هي من الحالات القليلة تاريخيًّا التي تثبت فيها تاريخيّة الشخصيّة الملموسة دنيويًّا.

لا نقول ذلك مصادفة أو لمجرد لفت النظر إلى مفارقةٍ. ففي معظم الحالات الأخرى لم يُكتب النجاح لدينٍ أسّسه الدعاة الذين عاصرهم الناس بشخصيّاتهم، لا بالحديث عنهم فقط. جميع الأنبياء والرسل[٦١] الذين نجحت دياناتهم بمعنى الرواج والانتشار هم شخصيّات لم تُرَ أو تُسمَع، وسمع العالم عنها من تلامذتها ومن أتباع الديانة فقط. أما في حالة تبيّن دنيويّة الشخص ذاته، فقلّما كُتب النجاح للدعوة، خارج نطاق العصبية، لأن عنصر المعرفة المباشرة كان أقوى من العنصر الغيبي في العقيدة. من بينها فقط حالة دعوة النبي محمد تحوّلت إلى دين عالمي. أما استثناء نجاح شخصياتٍ واقعية أخرى

(٦١) ربّما من المفيد هنا التذكير بالتفريق الإسلاميّ بين «النبيّ» و«الرسول»، فالرسول النبيّ هو المكلّف إلهيًّا مباشرةً بحمل الرسالة، بينما النبيّ غير المرسل ليس مكلّفًا بذلك. لذلك قامت الفرضيّة الإسلاميّة في إطار الاختتام الإسلامي لدورة الأديان، على أن الإسلام ذكر بعض الأنبياء ولم يذكرهم كلّهم. يفيد هذا التمييز بأنّ الأديان قد يؤسّسها أنبياء لا يُعتبرون في المنطق الدينيّ مكلّفين من الله بتأسيس الدّين. وطبعًا كل رسول هو نبيّ وليس كلُّ نبي رسولًا. ومحمد في الإسلام هو خاتم الأنبياء والمرسلين.

فظلَّ في إطار تأسيس فرقٍ دينيّةٍ ومذاهب دينيّةٍ مثل الأحمديّة في الهند، والمورمون في حالة الولايات المتحدة مثلًا، والمرشديّة[٦٢] في حالة سورية التي تعتبر أحدث دينٍ في القرن العشرين يؤمن به عدة مئاتٍ من الألوف. وديمومة هذه الفرق المعاصرة استثنائية في أيّ حال.

كما قلنا، فإن الدعوة الإسلاميّة وفي مركزها الشخصيّة المحمديّة حالةٌ استثنائيّةٌ في نجاحها على الرغم من كونها شخصيّة تاريخيّة دنيويّة لها معاصرون. كما أنها استثنائيّة من حيث أن النص القرآني في الفهم الإسلاميّ كلام الله، وليس نصوصًا جمعها الرسل، أو أنجزت خلال عقودٍ متعدّدة. والحالة المقابلة لشخصيّة فعليّةٍ تاريخيّةٍ أسّست دينًا في زمانها، هي شخصيّة ماني الشهيرة، وهي شخصيّة داعيةٍ حقيقيّ، انطلق من أراضي العراق الحالي، وبشّر بدينه بين الهند ومصر وفارس، حتى أعدمه الملك الفارسيّ عام ٢٧٦ م. واكتسب هذا الدين أتباعًا وتابعين، لكنّه ما لبث أن تحوّل عمليًّا إلى مدرسةٍ فكريّةٍ فلسفيّةٍ غنوصيّةٍ مانويّةٍ بأتباعها المانويّين حتى انقرضت عمليًا بعد أن أحدثت تأثيرًا كبيرًا في الديانات الأخرى.

هذا التميّز التاريخيّ لعمليّة تأسيس الإسلام كدينٍ، يغري ببحث تأسيسه باعتباره تاريخًا حقيقيًا، ويبرّر التعامل مع عمليّة تأسيسه بالمنهج العلميّ حتى لو ناقض مقولاتٍ رائجةً، كما يبرّر نقد «الخرافات» عن مراحل الإسلام المبكّر، التي صيغت بشكلٍ متأخّرٍ عنه. لأنّها قد تكون رواياتٍ خاطئةً عن تاريخٍ حقيقيٍّ، في حين لا وجود لتاريخٍ حقيقيٍّ في حالة السيد المسيح وموسى كي يمكن بذل جهدٍ لمقارنة النص به، وقد جرى التعامل مع هذا الموضوع بشكل صريح في القرن التاسع عشر في أوروبا. من هنا حساسية الإسلام الخاصة للنقد التاريخيّ، فهو يمسّ إيمان من نوع تصديق حقائق مسلَّم بها. وهي حقائق تاريخيّة يمكن مراجعتها واكتشاف خطئها أو عدم دقّتها على الأقل. أما في المسيحيّة واليهوديّة، فيعرف منذ فترة طويلة نسبية أن الأحداث المرويّة في النصوص المقدّسة

(٦٢) المرشديّة فرقة دينية سورية جديدة نسبيًّا، من نوع الأديان الخلاصيّة، التي تؤمن بنظريّة تجلي الله (المعنى) في المخلّص، وهي بسيطة العقيدة التي تتلخص في معرفة الله لا أكثر من ذلك. لكنها قويّة التماسك على مستوى الهُويّة الطائفيّة.

ليست أحداثًا تاريخيّة بالضرورة، ومن يصرّ على ذلك إنما يصرّ على ذلك أيديولوجيًا لتحويل النصوص إلى أسس لتبرير الموقف الحاضر بالتاريخ المقدّس كأنه تاريخيّ دنيوي.

رابعًا: يوجد تديّن من دون إيمان لكن لا دين من دون تديّن

في أن الدين غير ممكن التصور من دون متديّنين يمارسونه. وفي أن من غير الضروري أن تتكرر تجربة كشف المقدّس للمتديّن، وفي أن الجمل الإيمانية والعبادة والطقوس، أي عملية التوسط، تقوم بالمهمة. وفي أن العقيدة نسق من الجمل الإيمانية التي يمكن تدريسها وتلقينها والمحاججة في شأنها، وفي أن المطلق يبقى عصيًا على التواصل العقلي. وفي أن التوسط هو ما تقوم به المؤسسة الدينية مهما كانت ضامرة. وفي أن التدين ممارسة اجتماعيّة للدين.

ميّزنا في القسم الأول من هذا الفصل التجربة الدينية داخل تجربة المقدّس بالإيمان، وقلنا في القسم الثاني إن الدين لا يقوم على التجربة الدينية فحسب بل على نفيها في المنوال والسكينة والرتابة أيضًا. وميّزنا أنماط الإيمان واعتبرنا الإيمان المطلق هو الإيمان الديني، وسوف نُظهر في هذا القسم أن الدين غير ممكن من دون متديّنين، لكنه يمكن أن ينفصل عن جوهره الإيماني عبر أنماط من التديّن تكتفي بمظاهر التدين وشعائره، لا من دون تجربة دينية فحسب، بل من دون إيمان عقيدي أو أخلاقي أيضًا.

غالبًا ما يصادف الباحث في المراجع عن الظاهرة الدينية الادعاء أن تعريف الدين غير ممكن، أو غير مفيد نتيجة استخدام المفردة في وصف ظواهر متباينة بين حضارات مختلفة. غير أن الفلاسفة وعلماء المجتمع والإنسانيات يواصلون استخدام مفردة اصطُلح عليها هي «الدين» في وصف ظواهر بعينها. وفي بعض الأحيان يُناقض المفكر نفسه حين يدّعي مرّة أنّه لا فائدة من البحث عن جوهرٍ مشتركٍ للديانات كلها، وأنّه يكفي أن هنالك صفات كثيرة متساوية في أهميتها تجعل من الدين دينًا، ثم نجده بعد ذلك يُعرّف الدين بنواةٍ صلبةٍ تتضمّنها الديانات المختلفة، مثل توافر عقيدة

إيمانية، أو إيمان بمتجاوز، وطقوس عبادية بالحد الأدنى. لكن الجهد في تعريف الدين ليس مجرّد جهدٍ أكاديميّ، فأحيانًا يُفاجأ المرء بحاجة عملية إلى مثل هذا التعريف، ولا سيّما في الدول التي تنظّم الاعتراف بدين معين أو عدم الاعتراف به بواسطة القوانين. من هنا فهي تحتاج إلى معايير في تعريفه. لكن تلك مسألة إجرائية لا تُحَلّ بواسطة التعريف العلمي للدين، بل بواسطة الاتفاق الاجتماعيّ والتصويت وموازين القوى السياسة والأفكار السائدة في المجتمع، وغير ذلك من الآليات الاجتماعيّة التي يمكن أن تتحوّل إلى سياسية في الدولة.

في مقالةٍ مهمّةٍ له تعود إلى منتصف القرن الماضي، انتقد إرنست بينز (Ernst Benz) (١٩٠٧ ـ ١٩٧٨) دراسة الديانات الأخرى من باحثين متأثّرين بتصوّرهم للدين، وهو التصوّر الناجم عن تربيتهم الدينيّة التي نشأوا عليها في سياقٍ ثقافيٍّ تاريخيّ معيّنٍ، في حالة الحضارة الأوروبيّة، والدين المسيحيّ(٦٣) على وجه الخصوص. عدّد بينز عناصر تحكم نظرة الباحث المسيحيّ إلى الديانات الأخرى، وتقلّل من موضوعيّته، هي شخصنة الله، والوحدانية، والتمييز بين الخالق والمخلوق. نشرحها في ما يلي بموجب تحليل هذا الكتاب ونزيد عليها.

ـ تسود في مخيّلته عمومًا نظرة شخصانية لله، الأمر الذي يمنعه من فهم ديانة مثل البوذيّة التي لا تملك تصورًا مشخصًا للإله كذات أو كـ «ذات مفارقة». وهو ما يؤدي غالبًا إلى التعامل مع البوذيّة باعتبارها فكرة دنيويّة أو فلسفة، لأنّه يصعب على الباحث تصورها على أنها علاقة مع المقدَّس المتجاوز مختلفة عما عهده، ولا سيّما أن مصدر التسامي الذي يشعر به الإنسان بحسب بوذا هو الإنسان ذاته، وليس كيانًا ما خارجه. ومن هنا نبعت، برأينا أيضًا، نزعة باحثين ورحّالة مسلمين إلى اعتبار البوذيّة تقديسًا لبوذا، وذلك لضرورة شخْصنة الله. من هنا أيضًا عدم فهم دور «التأمل» في الوساطة مع المقدَّس، وإساءة فهم صمت المتأمّل في فراغ المتجاوَز، وذلك في مقابل

(٦٣) Ernst Benz, «On Understanding Non-Christian Religions,» in: Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions; Essays in Methodology*, with a Pref. by Jerald C. Brauer ([Chicago]: University of Chicago Press, [1959]), pp. 120-130.

كثرة الكلام في الحديث عن العالم الآخر، وغنى الخيال في تصوير الله، وخصائص العالم المتجاوَز في المسيحيّة والإسلام واليهوديّة. والحقيقة أن اليهوديّة في مرحلة النبوّة، والإسلام والمسيحيّة الشرقية، قد نزعت بداية إلى رفض شخصنة الله (ولا سّيما بعد التخلص من وثنيّة الأسفار الأولى في حالة اليهوديّة) إلى درجة تجنّب ذكر اسمه في اليهوديّة، فضلًا عن تصويره، وتحريم تمثيله وتجسيمه في الإسلام، والتعبير الأقنومي عنه في المسيحيّة الشرقية من دون ادعاء معرفته. لكن نزعة المسيحيّة الغربية هي التي قادت إلى شخصنة الله وصورته الأبوية التي تُصوِّره أبًا غاضبًا أو رؤوفًا.

ـ لا تمكّن النشأة على تصور وحدانيّة الله الباحث من فهم الشينتو والهندوسيّة. وأخذًا في الاعتبار موقف الديانات التي نشأ عليها الباحث من عبادة الأصنام والأوثان كرديف لتعدّد الآلهة، فإنه يميل إلى اعتبار تعدد الآلهة الهندوسيّة والشنتو عبادة أصنام وهذا ليس صحيحًا. ولدى الباحث في الديانات ميل في معظم الحالات إلى تخيّلها أساطيرَ، وأدبًا ومجازًا واستعاراتٍ في أفضل الحالات، وهو ما لا يمكِّنُه من فهم أو تخيّل علاقة المؤمن المتنوّعة بآلهةٍ متنوّعة. والمتديّن في المجتمعات الشرق آسيوية لا يتعامل مع الآلهة على أنها مجرّد حكاياتٍ و«ميثولوجيا»، أو فلسفة غنوصية وفلسفة حياةٍ (في حالة بوذا) لمجرّد أننا نراها كذلك من زاويتنا، بل يتصرّف تجاهها باعتباره متدينًا. وتتضمّن الشينتو في إحصاء تقريبي ما يقارب ٨٠٠ ألف إلهٍ[٦٤].

ـ التمييز بين الخالق والمخلوق غير قائمٍ باعتباره فصلًا مطلقًا في الشينتو والهندوسيّة والبوذيّة؛ فالوحدانيّة المسيحيّة والإسلاميّة واليهوديّة ليست في الواقع تعبيرًا عن وحدانيّة الله فحسب، لكنّها تعبير عن نظرةٍ ثنائيّةٍ إلى الواقع، هي ثنائيّة الخالق والمخلوق والسماء والأرض. في حين

(٦٤) نضيف أن تعدديّة الآلهة في هذه الديانة بمعنى ما ليست تعدديّة ثابتةً، بل تتولّد باستمرارٍ عن غنى التجربة الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة للمقدّس، ما يمكِّنُ من تأليه رموزٍ وتجارب جديدةٍ واستيعابها ضمن الدّين. كما يختلط فيها السلف بالآلهة بشكل منظم جدًا، ولا يعتبر الملك وحده سليل الآلهة بل الشعب كاملًا. ولليابانيين ربة أنثى تمثل السلف الأعلى، والخلف منسوب إلى إلهة أخرى من زوج وزوجة وأخ وأخت، أنجبا جزر اليابان. . . فالديانة اليابانية هي بحكم تعريفها ديانة سلفية، لكنها لا تتوق إلى إدارة المجتمع بموجب سلفية دينية.

أن تعدديّة الآلهة تعدديّة في إطار وحدانيّةٍ، هي وحدانيّة عالمٍ واحدٍ تتخلّله روحٌ واحدةٌ لا تسمح بالفصْل بينهما.

ـ هناك عائق آخر في فهم الديانات الأخرى هي التشديد الذي يميل إليه الباحث، مسيحيًّا ومسلمًا ويهوديًا، على الجوانب العقديّة أو العقيديّة في الدين، ومحاولة نَظْم الدين، أيّ دينٍ، ثيولوجيًّا، وتنظيم العلاقة بين العقيدة والشعائر، بحيث تفسر الشعائر تفسيرًا عقديًا في أساسه قصة، مع أنه قد لا يكون لها مثل هذا التفسير المنظم في الديانات الأخرى. خذ مثلًا قصة تناول الخبز المقدّس والخمر في تقليد لتذوّت[٦٥] جسد المسيح ودمه الذي سفك تكفيرًا عن خطايا البشر، ومحاكاة الشعائر الجنائزيّة الإسلاميّة لعمليّة تطهير الملائكة لجسد آدم ولفّه بالكفن ودفنه[٦٦]، وتقليد الضربات الإلهيّة لفرعون في عشاء الفصح اليهوديّ، وتصوير قصّة تحرّر اليهود من بابل في الـ «بوريم» المسمى بالعربيّة «عيد المساخر».

الحقيقة أن نسب التحاصص بين العقيدة والطقوس والشعائر وغيرها تختلف وتتفاوت في الديانات كلها. ولا توجد دياناتٌ ثيولوجيّةٌ عقديّةٌ محض في مقابل دياناتٍ شعائريّةٍ أخرى محض. وينطبق ذلك على المؤسّسة الدينيّة أيضًا. فلا يوجد دين منظّم من دون حدٍّ أدنى من التنظيم، أي من دون المأسْسة. لكنّ ثمة تفاوتًا. ففي مقابل الكاثوليكية لا توجد مثلًا كنيسةٌ واحدةٌ يتبع لها البوذيّون أو الهندوس أو أتباع ديانة الشينتو. وكما تختلف عمليّة المأسَسة في المسيحيّة عنها في الإسلام، تتفاوت المأسسة بين ديانات الشرق الأقصى أيضًا، فهي تشمل مذاهب مستقلّةً لا علاقة هرميّة تربطها بأرثوذكسيّةٍ ما. والأغرب للباحث القادم من ثقافةٍ أخرى أن المؤمن في هذه الحالات قد يؤمن بأكثر من ديانةٍ، فيكتشف الباحث أن البوذيّة الخالصة باعتبارها دينًا قائمًا بذاته كما تظهر في كتب تاريخ الديانات عند الباحثين الغربيين لم تكن قائمةً بذاتها باعتبارها دينًا مستقلًا في يوم من الأيّام، وهي قد بدأت أصلًا من عقائد الهندوسيّة، لكنّها بسّطتها خارج الهياكل والمعابد،

---

(٦٥) نشتقها من ذات، للتدليل على قوة استبطان تناول جسد المسيح ودمه في طقس المناولة.

(٦٦) بعدم وجود أصل نصي لهذه القصة يصعب التحديد هل القصة سبقت الممارسة الشعائرية أم أن القصة جاءت في التراث لتفسّر هذه الممارسة.

وعمّمت سلوكيات وممارسات تدرب الإنسان على تجنب الآفات التي تترتب على هذه العقائد. تحوّلت هذه الممارسات القائمة على مقولات بسيطة تعدّد أسباب الشقاء الإنساني، وتجعل الوسائل السلوكية اللازمة للتغلّب عليه هي الأساس بدلًا من العقائد الإلهية المركبة.

إن المشترك بين الديانات كلها هو الاعتناق والتديّن، أي أن بشرًا يعتنقونها ويمارسونها عبادةً. ويمكن أن يتّبعها الشخص من دون إيمان. ونحن نسمّي الاتّباع والممارسة الظاهرية تديّنًا. وقد نعتبر هذا المظهر الديني من باب التقاليد، وقد يتحوّل في حالات إلى هويّة مشتركة، أو تعصبٍ، أو طائفيةً، لكن في أي حال لا يقتصر التديّن على الإيمان. فالحكم على شخص بأنه متديّن يكون بممارسات محدّدة تظهر للعيان وتجعلنا نسمّي شخصًا ما متديّنًا من دون أن نعرف باطن إيمانه، ويحدث ذلك في الحياة اليومية؛ إذ تجري محاولات مستمرة للتمييز بين المتديّن المؤمن فعلًا، أو المتديّن مظهرًا وتزمّتًا فحسب، بمقارنة سلوكياته المختلفة واكتشاف تناقضها. كما تجري في الحياة اليومية محاولات مستمرة لشرح سبب الفجوة بين الأخلاق ومظاهر التزمت الديني. وأخيرًا يدور حوار دائم حول تحويل المظاهر الدينية إلى رموز سياسيّة ورأس مال رمزي في صراع القوى السياسي في المجتمعات الحديثة يهمّش تمامًا مسألة الدين والإيمان. وتتحول هذه إلى إشكاليات في الفكر والعلوم الاجتماعيّة، مع أنها تدفع إلى وضع معايير لقياس التديّن في العلوم الاجتماعيّة الكمّية، ولا سيما في استطلاعات الرأي. تبدو هذه إشكاليات أثارتها العلوم الاجتماعيّة، لكنها في الحقيقة موضوع حوار دائم في المجتمعات، وحتى بين الفئات التي لم تسمع بمعايير العلوم الاجتماعيّة للتديّن. الجميع منشغل بالعلاقة بين التزمت والأخلاق وبين المظهر الديني والموقف السياسي، وبينهما وبين «الإيمان الحقيقي».

ومنذ أن بدأت استطلاعات الرأي والاستبيانات في علم الاجتماع وعلم النفس السلوكي بقياس درجة التديّن، وضعت مقاييس لها مثل ممارسة الصلاة والصوم أو زيارة الكنيسة أيام الآحاد، وتأدية الفرائض الدينية الأخرى، كما تقاس أهميّة الدين في حياة الإنسان بسؤاله عن علاقاته، وهل يفضل جارًا متديّنًا أو صهرًا متديّنًا، كما يُسأَل عن نمط تديّنه: هل هو

مسيّس أم لا؟ هل يفضّل حاكمًا متديّنًا؟ أو الحكم بموجب شريعةٍ دينيةٍ؟ أو حظر الدولة ظواهر ومظاهر تناقض الدين برأي من يُوَجَّه إليه السؤال؟ أما السؤال عن إيمان الشخص فهو سؤال مباشر عن معتقدات معينة، مثل هل يؤمن بالله واليوم الآخر؟ ونحن نعتبر الجواب بالإيجاب حدًّا أدنى من التديّن، أي نعتبر أن التديّن يتطّلبُ ما هو أكثر من الإيمان أو أقل، إنه يتطلب القول بالإيمان كما يتطّلب حدًّا أدنى من الممارسة التي نسميها دينيّة. الأهم من ذلك أننا نعتمد في الحكم على إيمان الشخص لا على صدقه، على أن مجرد اهتمامه بالقول إنه مؤمن هو دليل على الحد الأدنى من التديّن، من دون أن نعرف هل هو مؤمن فعلًا أم لا. فالمتديّن (في نظر المجتمع وفي نظر الباحث الاجتماعيّ أيضًا) يظهر أنه مؤمن، أو يهتم أن يكون معروفًا أنه مؤمن، ويمارس العبادات والفرائض بدرجات متفاوتة. وهذا لا ينفي أن يكون خلف الظاهر غالبًا إيمان عميق، لكن ما يمكن الحكم عليه اجتماعيًّا هو الإظهار. وهو كذلك ما يحدد ظاهرة المتديّنين.

ـ نحن نميل إلى الاعتقاد أن جوهر الدين هو الإيمان القائم على تجربة المقدّس ونفيها. لكن الدين لا يقوم من دون عقيدة هي مادة هذا الإيمان بالحد الأدنى، ومن دون اعتناق عبادية اجتماعيّة وممارستها. وهو التديّن. لكن شرط التديّن ليس الإيمان بل الإظهار، وقد يتقاطع مع الإيمان، وقد لا يتقاطع. وبما أنه لا دين من دون معتنقين لهذا الدين، ولا دين من دون بشر ممارسين لهذا الدين، وإن بدرجات متفاوتة، فلا يلبث أن يحصل انفصال بين جوهر الدين (الإيمان) والتديّن، وقد يتطور الانفصال إلى درجة يصبح فيها المظهر هو جوهر الدين، والمقصود ليس الجوهر فلسفيًا، بل أقصد الجوهر اجتماعيًّا بمعنى ما يهم الناس من الدين.

الأمر الذي لفت نظرنا أننا لم نجد في التاريخ الإسلامي قبل القرن الرابع الهجري استخدامًا للفظ «تديّن» «ومتديّن». لأن الدين سُمي باسمه لا باللفظ العام. إذ قيل عن الدين: «الإسلام»، وعن المؤمن قيل «مؤمنًا»، أما ما يُسمّى متديّنًا في عصرنا فسُمي بكل وضوح «المسلم». وقد فرّق القرآن نفسه بينهما، إذ طرح إمكانية أن يكون المسلم، أي من يعتنق الإسلام دينًا غير مؤمنٍ:

﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ

الإيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾[٦٧]. وعلّق القرطبي (١٢١٤ ـ ١٢٧٣م) في تفسيره فقال: «وبالجملة فالآية خاصة لبعض الأعراب، لأن منهم من يؤمن بالله واليوم الآخر كما وصف الله تعالى. ومعنى **﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾** أي: استسلمنا خوف القتل والسبي، وهذه صفة المنافقين، لأنهم أسلموا في ظاهر إيمانهم ولم تؤمن قلوبهم، وحقيقة الإيمان التصديق بالقلب. أما الإسلام فقبول ما أتى به النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الظاهر، وذلك يحقن الدم»، في حين اعتبر آخرون أن الآية الثانية تفسر الأولى: «فالإسلام هو قول، في حين أن الإيمان قول وعمل». لكن التفسير الأعمق في رأينا هو تفسير القرطبي وهو متضمن في الآيات الثلاث التي تلي: **﴿قُلْ أَتُعَلِّمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾**[٦٨].

ويبدأ تفسير ابن كثير (١٣٠١ ـ ١٣٧٣م) لهذه الآيات بالقول: «يقول تعالى منكرًا على الأعراب الذين أول ما دخلوا في الإسلام ادعوا لأنفسهم مقام الإيمان، ولم يتمكّن الإيمان في قلوبهم بعد: **﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾**. وقد استُفيد من هذه الآية الكريمة: أن الإيمان أخص من الإسلام كما هو مذهب أهل السنّة والجماعة، ويدل عليه حديث جبريل، عليه السلام، حين سأل عن الإسلام، ثم عن الإيمان، ثم عن الإحسان، فترقى من الأعم إلى الأخص، ثم للأخص منه؛ فقد فرق النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بين المسلم والمؤمن، فدل على أن الإيمان أخص من الإسلام».

وربما قيس الإيمان بالعمل فعلًا، فهو بالتأكيد أدق من مجرد القول.

---

(٦٧) **القرآن الكريم،** «سورة الحجرات،» الآيتان ١٤-١٥.

(٦٨) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآيات ١٦ ـ ١٨.

لكن يمكن اعتبار ممارسة الفرائض والعبادات تعبيرات مثل إشهار الإسلام، وأقصد أن في الإمكان أن تُمارس العبادات من دون إيمان، فالإنسان وحده يعلم ويشعر إذا كان مؤمنًا أم لا، والله يعرف دواخل البشر وبواطنهم كما في الآيات ١٦ و١٧ و١٨.

المهم أن هنالك، بغض النظر عن أسباب النزول، فصلًا معرفيًا واضحًا بين الإيمان والإسلام أي اعتناق الدين، ونحن أضفنا أيضًا فصلًا بين الإيمان وممارسة مظاهر الدين التي نسميها في عصرنا تديّنًا. ونحن فعلًا لا نجد في القرآن لفظ «تديّن»، و«متديّن»، بل لفظَي «مسلم» و«مؤمن». في حين أننا نجد لفظ «دين» خمسًا وخمسين مرة. وسوف نعود إلى «لفظ الدين» بحد ذاته لاحقًا.

لفت نظرنا تقرير أمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠م) عن كيفية وصف سكان الحجاز للوهابيين بـ **المتديّنة**، أي لا بالأصولية ولا بالسلفية. ونحن نورد ذلك لتأكيد دلالة الافتعال القائمة في التدين. فلا شك في أن سكان الحجاز اعتبروا أنفسهم مسلمين مؤمنين (وربما متديّنين بمفاهيم اليوم)، لكنهم سمّوا من أرادوا انتقادهم «المتديّنة». كان أشراف الحجاز إذًا يصفون الإخوان (أي الوهابيين) في لغتهم اليومية ومخاطباتهم بـ «المتديّنة». ويورد أمين الريحاني في **تاريخ نجد الحديث** ما يلي: «. . . كان الأمير علي يدير المعركة من قصر يبعد ألف وخمسمئة متر عن ساحة القتال، وفي هذا القصر هاتف يصله، بواسطة مركز الارتباط في سفح جبل كرا، بقصر جلالة والده. هجم المتديّنة علينا فرددناهم خاسرين»، «أعاد المتديّنة الكرة فأمطرتهم مدافعنا وابلًا من الرصاص». إلى أن يكتب عن مخاطبة ضابط الارتباط بسفح جبل كرا الديوان الهاشمي في مكة «انهزم المتديّنة! سكتت بنادقهم»[(٦٩)].

يمارَس الدين بالتديّن، ويتمأسس بتديّن معتنقي هذا الدين. وبالتدريج يبتعد عن جوهره وهو الإيمان، ويصبح جوهره هو مظهره، أي التديّن. لذلك ليست مصادفة أن يتأخر استخدام لفظ المتديّن في حالتي الإسلام

(٦٩) انظر: أمين الريحاني، **تاريخ نجد الحديث** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

والمسيحيّة؛ إذ كان المصطلح المنتشر هو المؤمن بمعنى ما هو أعمق من اعتناق هذا الدين وإظهار ذلك. المؤمن لا المتديّن.

ليس التشديد على الفروق بين العقائد في رأينا إلا انشغال غربي، وربما أيضًا إسلامي، في عصور محدّدة، والواقع أن الأصل في الدين هو عنصر الإيمان، أما العقائد والشعائر والطقوس فتجعل ثمة مادة يمكن نقلها وتوريثها وحفظها من دون إيمان. وإذا أخذنا ظاهرة التديّن بوصفها ظاهرة اجتماعيّة مميّزة من الإيمان وحده فالمميّز فيها هو عنصر التقاليد المتراكمة. كتب الباحث كلنتويل سميث أن من الأفضل أن نفصل الدين إلى مركّبين على الأقل كي نتمكن من البحث: الأول هو الإيمان، والثاني هو التراكم التقليدي. لكن المشكلة في ذلك هو أنه إذا كان الإيمان هو الأساس للمظاهر الدينية أيضًا، والذي يميّزها من غيرها من التقاليد بصفتها دينية، وإذا كان الإيمان داخليًا لا يمكننا مراقبته أو دراسته، فكيف يمكننا أن نميّز هذه التقاليد الدينية بصفتها ممارسات للمتديّن من غيرها من الديانات؟ والحقيقة أن موضوع هذه الممارسات الخارجية كعبادات هو ما يميّزها.

إن فهم هل إن ظاهرة ما تشكّل دينًا يجب ألا تنتج من تعريف مسبقٍ للدين ناتجٍ من حضارةٍ محدّدةٍ، بل من دراسة ممارساتٍ محدّدة للبشر في ضوء السؤال: هل هي نوع من التديّن؟ ومن الأسهل تشخيص التديّن، أو تشخيص ممارسةٍ اجتماعيّةٍ أو فرديّةٍ عبادية أو غيرها، من تعريف الدين بأنه ظاهرة إيمانية.

يمكننا تصور نظريّةٍ علميّةٍ لا يعتنقها ولا يؤمن بصحّتها غير واضعها، ويمكننا تخيّل أدبٍ من دون قرّاء، ولا يُعجِب أحدًا. وفي الإمكان تخيّل دينٍ يتبعه بعض غير المتدينيّن بصفته مؤسسة، أو بحكم العادة والعرْف، لكن لا يقوم دين من دون مؤمنين بهذا الدين، ولا يتمأسس باعتباره ظاهرة اجتماعيّة من دون تديّنٍ، ومن دون أي متدينيّن. لا يمكن تخيّل دينٍ مثل هذا. فالدين يقوم بالتديّن. لذلك بدلًا من الانشغال بمسألة الدين وتعريفه فكريًّا، من الأجدى للعلوم التاريخيّة الانشغال بالظاهرة الدينيّة، ومن الأجدى لها في رأينا في إطار العلوم التاريخيّة الانشغال بموضوعة

التديّن (Religiousness, Religiosity)، أي بأنماط من الممارسة التاريخيّة، الفرديّة والاجتماعيّة للدين. وهي أنماط مختلفة تتفاوت في داخل الدين نفسه. وهي تتفاوت تاريخيًّا، وجغرافيًّا، وثقافيًّا، كما تتفاوت طبقيًّا.

لا يوجد دينٌ خارج اعتناق أناسٍ عينيّين يمارسونه تدينًا. لا إيمان من دون مؤمنين، ولا دين من دون متديّنين حتى لو لم يكونوا مؤمنين. والتديّن نفسه ليس بالضرورة الإيمان بعقيدةٍ، ولا هو بالضرورة المرور بتجربة التواصل غير المألوفة مع المقدّس[٧٠]، فالدين لا ينشأ من دونهما، وهذا يميّز المؤمنين بهذا الدين، لكن كلاهما يمكن أن يكونا قائمين ويمكن أن يغيبا عن التديّن بصفته ممارسة اجتماعيّة مستمرة. وحفظ العقيدة قد يكون عقليًّا محضًا في التديّن الظاهريّ، وتجربة المقدّس قد تكون تجربة انجذابٍ فنيّةً أو جماليّة، فتؤشّر إلى تلك المساحة التي يتقاطع فيها الفنّ مع الدين. أما الإيمان الذي يتجلّى في اعتناق دينٍ على وجه الخصوص، فلا بدّ من أن يتوافر فيه مركّب عقديّ في الحدّ الأدنى اللازم للعقيدة، ولو كان أسطورة ابتدائيّةً، أو تصويرًا ما للمقدّس. هذا ما يحوّل تجربة المقدّس إلى تجربة إيمان ديني، لا مجرد انسحارٍ أو انبهارٍ بالمقدّس، وهو شعورٌ شبيهٌ جدًا بما يعتري المرء في حالاتٍ مشابهةٍ ليست دينيّةً كما في الفن والجمال والانبهار من مظاهر العظمة الطبيعية أو الإنسانية، كما كرّرنا، أو ربّما ما عادت تُعتبر دينيّةً.

أما تعريفات الدين الأخرى خارج نطاق ما نفهمه على أنه تديّن (ظاهر فقط أو ظاهر وباطن)، فلا يعنينا كثيرًا في بحثٍ مثل بحثنا يبحث في الدين بصفته مقدمة لفهم ظواهر اجتماعيّة وسلوكيات ومواقف تُقدَّم كأنها مواقف الدين، وهي في الغالب مواقف نابعة من مصالح دنيوية علمانية أو في أفضل الحالات مواقف أنماط من التدين، ونسبها إلى الدين مباشرة

---

(٧٠) عند دريدا يظهران باعتبارهما عنصري الدّين، في حين نفضّل التأكيد أنهما عنصرا التديّن، لأنّ المسألة هنا هي تجربة ذاتيّة ولأنّنا نريد تمييز هذه التجربة من تجارب ذاتيّة أخرى من الانبهار والانسحار. انظر: Jacques Derrida, «Faith and Knowledge: the Two Sources of «Religion» at the Limits of Reason Alone,» in: Jacques Derrida and Gianni Vattimo, eds., *Religion*, Cultural Memory in the Present (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), p. 33.

واشتقاقها من العقيدة هو مغالطة. مبحثنا في هذا الكتاب فكريّ، لكنه فكري يؤسس للنظر في المجتمع. وهذا ما يجري لمن يحاولون استنباط علاقة بين دين معيّن ومنظومات أفكار وممارسات أخرى مثل أنظمة الحكم الديمقراطية أو الشمولية أو الليبرالية. فهذه يمكن فحصها في تفاعل مع أنماط التدين السائدة في الثقافة والممارسة، لا مع الدين.

لنتخيّل عقيدةً دينيّة ترى في العالم بنيةً روحيّةً معيّنةً، إلهيّةً أكانت أم غير إلهيّةٍ. كيف تكون هذه العقيدة دينًا إن لم تترتّب على معتنقها ممارسة عباديّة ما، تضرعية توسلية أكانت هذه العبادة أم لا. وسبق لجيمس فريزر أن لفت نظر الدارسين إلى هذه الحقيقة في كتابه **الغصن الذهبي**(٧١). الممارسة الدينيّة جزء من الدين. وبالطبع قد تكون هذه العناصر متلاحمة تلاحمًا كليًّا، بمعنى أن الشعور والعقيدة والممارسة العباديّة لم تنفصل بعد، ولم يجرِ التوسّط بينها، في ظواهر قد نسميها دينًا وقد لا نسمّيها كذلك، إذا ما كان المقصود بالدين هو فقط تلك الظواهر المعاصرة التي ندركها من حولنا بصفتها ديانات.

يرتبط قيام مؤسّسةٍ دينيّةٍ بوجود عقيدةٍ يمكن تمييزها من التجربة الدينيّة، وتجسّر بينهما العبادات. لا يمر المتديّن بعملية الكشف الديني الأولى التي مر بها موسى على جبل سيناء أو النبي محمد في الوحي. وليس بالضرورة أن يمر مباشرة بتجربة تجلٍّ ديني شخصية عبر صدمة تهز وجدانه مثلًا. فالعبادات تحوّل العقيدة نفسها إلى تجربةٍ دينيّة. هنا تظهر المهمات الدينيّة، والوظائف، والمسؤوليّات. وما عمليّة قيام مؤسّسة دينيّة إلا عمليّة فرْزها عن غيرها من عناصر الظاهرة الدينيّة. يمكن توقيت هذه الصيرورة بالقول إن هنالك «تزامنًا بين تطوّر المؤسّسة الدينيّة وتطور المؤسّسة السياسيّة»(٧٢). ويمكن على النسق نفسه الادعاء أيضًا أن المؤسّسة الدينيّة

---

(٧١) وهو مؤلف ضخم من ١٤ مجلدًا صدرت نسخته المختصرة عام ١٩٢٢. وفي شأن الطبعة الحديثة، انظر: James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, a New Abridgement from the Second and Third Editions; Edited with an Introduction by Robert Fraser, World's Classics (Oxford; New York: Oxford University Press, 1994), pp. 46-47.

(٧٢) انظر: السواح، ص ٤٢.

تمأسَست في المجتمع الزراعيّ، وفي البداية توحّد البعْدان الدينيّ والسياسيّ في شخص الحاكم. ونحن نجد وظيفة مثل هذه في الدولة الفرعونية ونجدها في اللغة السومرية حيث حمل الحاكم لقب «إن» الذي يعني أيضًا الكاهن الأعلى في اللغة السومريّة مثلًا. وليست الإمامة باعتبارها قيادة دينية وسياسية مسألة جديدة.

قد يمر الإنسان بتجربة دينيّة (تجربة التواصل مع المتجاوز) ويمكن تخيّلها من دون دين، لكن لا وجود لدين باعتباره ظاهرة اجتماعيّة من دون بعدٍ مؤسّسي وظيفي متمثّلٍ بـ «رجال الدين» أو حتى «نساء الدين» (الكاهنات مثلًا في كثير من الحضارات). وقد تكون هذه الوظيفة غير مفروزةٍ في مؤسّسةٍ مستقلّةٍ بعد. لكننا مهتمّون بحالة الفرز هذه غير المشتركة للديانات كلها عبر التاريخ، أي نحن مهتمّون بمرحلة ما بعد قيام مؤسّسةٍ دينيّةٍ تاريخيّةٍ.

لا يمكن دراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعيّة من دون المؤسّسة الدينيّة. والعودة إلى البدايات المفترضة التي لم تتضمن مؤسّساتٍ لا تضمن التعرّف على «جوهر» الظاهرة الدينيّة. فهذا الجوْهر ليس ثابتًا. وما يميّزها في كلّ مرحلةٍ هو مكوّنها الرئيس في تلك المرحلة. ولا يمكن الادّعاء أن الظاهرة الدينيّة ظاهرة إنسانيّة عامّة واعتبار هذه المقولة تمكِّن من دراسة فينومينولوجيا الدين بشكلٍ عام من دون المتدينيّن، ومن دون المؤسّسة الدينيّة، مهما كانت الأخيرة ضامرة أو حتى غير مميّزة بشكل مرئي[٧٣]. وشموليّة المنهج الفينومينولوجيّ تحديدًا تتطلّب دراسة تمظهرات الدين. وهو لا يظهر من دون متديّنين ووساطة دينية ترعاهم وتتوسط بينهم وبين الدين. وعملية التوسط هذه هي التي تنتج الدين بصفته ظاهرة اجتماعيّة. وحتى لو كانت هذه التمظهرات مثل المؤسّسة الدينيّة ظواهر «اصطناعيّة»، فإن هذا لا يقلّل من أهميّتها ومركزيّتها. فالحضارة عمومًا مصنوعةٌ، وليست طبيعةً معطاةً. وهذا هو أساس الأنثروبولوجيا الثقافيّة. فأغلبية الظواهر المهمة التي تؤثّر في حياتنا مصطنعةٌ ومصنوعةٌ. وغالبًا ما يكون جلّ

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الظاهرة الاجتماعيّة أمرًا اجتماعيّا وليس معطًى طبيعيًّا. فليس بالضرورة أن يكون جوهر الدين بصفته ظاهرة اجتماعيّة هو دوافعه «الطبيعيّة» الموجودة في الإنسان كما بدأنا بشرحها.

ربّما كان ذلك هو الأساس «الطبيعيّ» الذي تستند إليه الظاهرة الاجتماعيّة أصلًا، لكن يشكلّ بهذا المعنى أساسًا تستند إليه ظواهر أخرى كثيرة. فمثلًا الحاجة الجسديّة هي أساس أي نظامٍ اقتصاديّ، لكنّها ليست الجوهر الخاص بالرأسماليّة الذي يميّزها منَ الاقتصادات الزراعيّة والرعويّة التي سبقتها، ولا يشكل حتى خصوصية الرأسماليّة الاستهلاكيّة المتطوّرة التي تميّزها من الرأسماليّة المنتجة. فجوهر رأس المال باعتباره مفهومًا يفسّر ظاهرةً خصوصّيةً، ويمثّل شكلًا محدّدًا تجري فيه تلبية الحاجات هو العلاقات السلعيّة، وهي نظامٌ متغيّرٌ. والتجربة الفرديّة مع القداسة القائمة على عاطفةٍ إنسانيّةٍ تنفعل استجابةً لمقدّس لا تشكلّ خصوصية الظاهرة الدينيّة، فهذه كما قلنا أكثر عموميّةً من أن تشكلّ خصوصية الظاهرة الدينيّة وحدها. والدين بدايةً هو تقاطع تجربة المقدّس مع الإيمان. وما الإيمان أو مقولاته إلا عقيدة محددة بالحد الأدنى الممكن صوغه. والدين هو أيضًا ممارسة اجتماعيّة لهذا الإيمان بدءًا بالعبادة. لكن الممارسات الاجتماعيّة تطبع الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية، فهو إطار تمارَس فيه هذه التجربة (وفي مراحل لاحقة من تطوّر الدين لا تمارَس التجربة بقدر ما يُمارَس الانتماءُ إلى المؤسّسة وإلى العادة)، وذلك ليس لأن مأسَستها قد جرت فحسب.

ألا يبقى بعد هذا كله مجال للتدين الفردي العميق؟ هذا موجود بالطبع، لكن الدين ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ يجري في داخلها التفرّد بالتديّن الفرديّ، في حالة وجوده. وأساس الظاهرة الاجتماعيّة علاقاتٌ اجتماعيّةٌ، وهي متبدّلة. ولا يكفي القول إنّها تواصل مع المقدّس لفهم خصوصيّتها وصيرورتها. وربّما يمثّل توافر مركَّبي العقيدة والممارسة الدينيّة، أي العقيدة التي تنظّم وتوضّح مجال المقدّس بالكلمات، والعبادة التي تهدف إلى التعاطي معه بشكلٍ نمطيٍّ متكرّرٍ؛ هذان المركّبان المميّزان اللذان يلزم توفرهما كي نحدّد الظاهرة الدينيّة من غيرها، بعد أن تميّزت حتى من

التجربة الدينيّة الأوليّة، وأصبح لها وجودها المستقلّ بصفتها دينًا. لكن نمط التديّن أي أنماط الممارسة الاجتماعيّة للدين يطبع الظاهرة بطابعه.

يختلف البحث باختلاف زوايا نظر الاختصاصات المختلفة. فعند التعامل نفسيًا وحتى فلسفيًّا مع الظاهرة الدينيّة لا بدّ من تأكيد المعطى الإنسانيّ المتعلّق بالقابليّة للتجاوب الشعوريّ العاطفيّ مع المقدّس، وهو الجانب الذي تستند إليه الروحانيّات والجماليّات. كما أن لا بدّ من الأخذ في الاعتبار ما يتعلّق بالمعتقد بصفته نموذجًا في التعامل مع المقدّس، والجانب الأسطوريّ في العقيدة ذاتها، والمتعلّق بتفسير الظواهر تفسيرًا أسطوريًّا، أي بواسطة حكايةٍ «تفسّر» لنا دور القداسة «الموضوعيّ» في الكون، فهو «يتصرّف» في الأسطورة، وللدقة يُتَصرَّف به، كأنه خارج التجربة الفرديّة الدينيّة.

عند التعامل مع الدين اجتماعيًا وأنثروبولوجيًّا لا بدّ من التعامل من هذه الزوايا مع التديّن بصفته ممارسة اجتماعيّة ببنيته ووظيفته، ومع الطقس والعبادات، والمؤسّسات الدينية ودورها الاجتماعيّ. كما لا بد من رؤية الضغط الاجتماعيّ والوظيفة المحافظة للتديّن التي قد تتحول إلى وظيفة نقدية في حالات معيّنة. ولا بدّ من رؤية تفاعل العقيدة الاجتماعيّ، ودورها، ووظيفتها المتغيّرة. ويمكن التفكير طبعًا بمستوياتٍ نفسيّةٍ أخرى للتعامل مع الظاهرة الدينيّة. ويتمثّل التحدّي أمام المنهج الظاهراتي، الفينومينولوجي، في أخْذ هذا كلّه في الاعتبار في سياقه التاريخيّ، وبطريقةٍ غير مقطّعةٍ، أي بشكلٍ يتجاوز الحدود بين زوايا النظر هذه، إلى منهجٍ مركّب المقاربات، لأنّه يعي تعدديّتها وحدودها، لا لأنّه يجهلها أو يتجاهلها. إن البحث العابر للاختصاصات (Interdisciplinary) ليس بحثًا من دون اختصاصاتٍ، بل هو بحث مختصٌّ يعي حدود الاختصاص ويحاول تجاوزه، معتبرًا العلوم الاجتماعيّة والإنسانيات وحدةً واحدةً متعدّدةً في داخلها.

تُمنهج العقيدة (Creed, Credo) الإيمان بشكلٍ يمكِّن من حفظه وتلقينه. لكنّها تبقى مؤلّفةً من جملٍ إيمانيّةٍ حتى لو أُعمِلَ فيها القياسُ وترابطت استنباطيًّا. فالمطلوب من المؤمن قبول العقيدة كما هي ضدّ أنواع الزندقة

كلها. لكنّ العقيدة المؤلّفة من مقولاتٍ إيمانيّةٍ، ومسلّماتٍ مترابطةٍ ببنيتها شبه المنطقيّة وشبه الأسطوريّة، ليست مجرد استنباط رجال دينٍ في مرحلةٍ تاريخيّةٍ. وهي لا تُدحَض كأنها نظريّة. فـ «العقيدة حدثٌ اجتماعيّ. . . قد انتزعت من صميم المجتمع. . . ولم يزد رجال الدين على القول بصحّتها، ووجوب اعتقادها، ولو كانت من صنعِهم وحدهم للاقت من الأفراد كلّ مقاومةٍ. ذلك أن العامّة تشعر بفؤادها قبل أن تفكّر بعقلها، . . . فإذا لم يؤمن بالأمرِ قلبُها، فهيهات أن يسلِّم به عقلُها»، فمثلاً العصمة البابويّة لم تصبح «عقيدة» إلا عام ١٨٧٠ ، و«قبل ذلك كان جلّ المؤمنين يؤمنون بصحّتها، فلم يزد المجتمع المدنيّ على تقرير مسألةٍ أجمعت عليها الآراء، فأصبح المؤمنون عندئذٍ مضّطرين إلى القول بها، تحت طائلة الحرمان الدينيّ والعقاب المدنيّ»[٧٤]. نحن نتفق مع المقولة أعلاه، لكن مع بعض التحفظ عن تعابيرها المتعلقة بـ «العامّة»، ومع إضافة أن التكرار والتلقين في أجواء اجتماعيّةٍ مسانِدةٍ، مثل العائلة والطائفة والحيّ والمدرسة وغيرها، يساعد في تذويت العقيدة الدينيّة.

يصح القول إذا كان التدين هو قبول العقيدة في مقولات محددة يمكن تلقينها، وتوريثها، وممارسة مجموعة ممارسات من هذا النوع، فلا يمكن أن نستثني أبدًا أن يكون الدين عند من لا يعرف مصادر تشكّل هذا كلّه إيمانًا حقيقيًّا. فنحن لا نستثني أبدًا أن يكون المتديّن مؤمن بهذا كله فعلًا وبصدق. **لكن مع ترسّخ الظاهرة اجتماعيًّا وابتعادها عن مصادرها ومع انتشار الأعراف والعادات يصعب القول هل الإيمان هو إيمان بالعقيدة الدينية أم إيمان بالتديّن ذاته.**

تعني كلّمة credo اللاتينية الدالّة على العقيدة والمذكورة أعلاه: أنا أؤمن. إنها بدايةً الجمل العقديّة التي يعبر عنها المؤمن على شكل إقرارٍ، أو اعترافٍ، أو شهادةٍ (مثل النطق بالشهادتيْن). وكما هي في الإسلام «شهادة»،

---

(٧٤) يوسف باسيل شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الدينيّ (الطوطمية ـ اليهوديّة ـ النصرانية ـ الإسلام)**، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ٧١. (هو يوسف شلحد نفسه، لكنّ الناشر كتب اسمه بشكلٍ مختلف في ترجمتين).

هي في العبريّة، «سخيماتا» أو «سخيما». وقد يكون النطق بها صلاةً بحدّ ذاته في بعض الديانات. أي أن العقيدة تُنظَّم باعتبارها مجموعة جملٍ إيمانيّةٍ قصيرةٍ تشكلّ معًا العقيدة التي تُتلى. أصل لفظ العقيدة في اللاتينيّة هو كلمة «أؤمن»، وكلمة «أعتقد» بالعربيّة.

توصّل لاهوتيون مسيحيون هم الآباء الكابادوكيون في آسيا الصغرى إلى التمييز بين الدوغما والكاريغما في العقيدة، وذلك لغرض التمييز بين ما يصاغ ويلقَّن ويمكن المحاججة في شأنه (الكاريغما)، والتعبير في الدوغما عن المطلق الساكن، والسر الذي خلق الوجود ولا يشبه الموجودات، ولا يمكن التواصل معه إلا بالرموز والطقوس[٧٥]. شكّل هذا التقسيم أساسًا نظريًا للتوجهات الصوفانية العرفانية عند ديونيسيوس الأريوباغيني (Dionysius the Areopagite) الذي عاش في بداية القرن السادس الميلادي وتأثّر بفلسفة أفلوطين، ولا سيما نظرية الفيض[٧٦]. وهي التوجهات التي تعتبر التقدم نحو الدوغما عملية نفي للكاريغما، أي عملية نفي مستمرة للمقولات الإيمانية المصوغة التي لا تعبر عن السر المطلق خلف الوجود. فالتعبير عنه يكون بنفي ما يقال عنه، أكثر مما يكون بواسطة جمل إيمانية. القول إنه ليس كذا، وليس كذا، هو دائمًا أصح من القول إنه كذا وكذا. هكذا يصبح الصمتُ التعبيرَ الأفضل. ونحن نرى مثل هذه

---

(٧٥) النسبة هي إلى منطقة كابادوكيا (Cappadocia) في آسيا الصغرى، وأشهر لاهوتيّيها الذين يسمّون أحيانا فلاسفة هم باصيل (٣٣٠ ـ ٣٧٩م)، وكذلك شقيقه غريغوري أسقف نيسا (٣٣٠ ـ ٣٩٥ م)، وغريغوري الذي أصبح بطريرك القسطنطينية (٣٢٩ ـ ٣٨٩م).

(٧٦) لم يكن أفلوطين الذي عاش في الإسكندرية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الميلادي مهتمًا بتفسير علمي للكون، وكان يحث تلاميذه على الانسحاب إلى داخل الذات لمعرفة الحقيقة. والأصل في فلسفته هو الواحد البسيط الذي لا يمكن قول شيء عنه، والصمت عنه أفضل من الكلام. والفيض منه هو حالة سخاء إلهي، فالواحد المطلق لا يسعى إلى شيء ولا يرغب في شيء. والفَيْضان الأولان منه وهما العقل والروح مقدّسان لأنهما يمكّنان من المعرفة وبالتالي من المشاركة في حياة الله. انظر: كارين آرمسترونغ، **الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر**، ترجمة محمد الجورا (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٦)، ص ١١٣. رفض أفلوطين المسيحيّة، لكنه أثّر فيها، ومكّن هذا التقسيم أتباعه لاحقًا من جمع الفيضين مع الله إلى ثالوث يؤسس فلسفيًا للثالوث المقدّس. ونحن نعلم كم أثّرت نظرية الفيض الإلهي في الفلاسفة المسلمين لاحقًا. وخلط بعضهم أفلوطين بأفلاطون، وذلك موضوع آخر.

التمييزات بتعبيرات أخرى في فقه الغزالي وصوفيته المتلازمين، كما نرى أنه يتكرر عبر تاريخ الديانات بالصراع بين فهم الدين ظاهريًا، وفهمه بصفته تعبيرات تظهر للمؤمن. الدين بما فيه الوحي، ليس الحقيقة ذاتها، بل الحقيقة كما تظهر للأنبياء. ونحن نجد أثرًا كبيرًا لهذه التمييزات في الفلسفة. فالدوغما إذا ما رغبنا في المقارنة بالنظريات الفلسفية هي الشيء بذاته عند كانْت. مع الفرق أن الدين يعتبر التقدم نحوه ممكنًا عبر الطقوس والعبادة وفعل الخير، أو عبر التأمل والنشوة، أو عبرها جميعًا، بما يشكل التمايزات في تيارات ومدارس داخل كل دين. من هذه الناحية تتقارب تفسيرات ومذاهب مختلفة من ديانات مختلفة أكثر مما تتقارب في ما بينها داخل الدين نفسه.

العقيدة الدينيّة التي يكرّرها المسيحيّ المؤمن في صلاته: «أؤمن بإلهٍ واحدٍ. . .» يكرّرها، وهي في الواقع خلاصة العقيدة كما تحدّثنا عنها أعلاه، لكن جرى صوغها في جملةٍ واحدةٍ طويلةٍ من عباراتٍ قصيرةٍ متتاليةٍ (قطّعناها أدناه لغرض تسهيل القراءة). وقد أقرها ٢١٨ أسقفًا في مجمع نيقيّة عام ٣٢٥م. وهي تتضّمن صيغًا محدّدةً تردّ على آراء مخالفةٍ لرأي المؤسسة الدينية، كما تتضمن موقفًا في نقاشاتٍ في شأن الطبيعة الإلهيّة، في زمن ارتفاع وتيرة الجدل الكريستولوجيّ في طبيعة المسيح في القرنين الرابع والخامس، واشتداد الانقسام عليها. وطبيعة المسيح المعبّر عنها هنا هي صوغ من نتاج صراعاتٍ. وهي ترد على ادّعاءاتٍ اعتبرت هرطقةً بجملٍ يكرّرها المؤمن تلاوةً: «أومن بإلهٍ واحدٍ، آب ضابط الكلّ، خالق السماء والأرض، كلّ ما يرى وما لا يرى، وبربٍّ واحدٍ يسوع المسيح، ابن الله الوحيد المولود من الآب قبل كلّ الدهور، نور من نور، إله حقٍّ من إلهٍ حقٍّ، مولودٌ غير مخلوقٍ، مساوٍ للآب في الجوهر، الذي به كان كلّ شيء، الذي من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء، وتجسّد من الروح القدس، ومن مريم العذراء. وتأنّس وصُلِبَ عنّا على عهد بيلاطس البنطي، تألّم وقُبر وقام في اليوم الثالث على ما في الكتب. وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الآب، وأيضًا يأتي بمجدٍ ليدين الأحياء والأموات، الذي لا فناء لملكه. وبالروح القدس، الرب المحيي المنبثق من

الآب، الذي هو مع الآب والابن، مسجودٌ له وممجّد، الناطق بالأنبياء. وبكنيسةٍ واحدةٍ جامعةٍ مقدّسةٍ رسوليّةٍ. وأعترف بمعمودية ٌ واحدةٍ لمغفرة الخطايا. وأترجّى قيامة الموتى والحياة في الدهر الآتي. آمين».

كيف يمكن أن يؤمن ملايين البشر طيلة قرونٍ بجملٍ قصيرةٍ رُتّبت لتقال في مرحلةٍ تاريخيّةٍ معيّنةٍ ضدّ عقائد آريوس الإسكندري الذي اعتبر قبل ألف وسبعمئة عام أن الابن مخلوقٌ من الآب، وأنه ذو طبيعة بشرية، وذلك من دون أن يسمع مردّدوها بآريوس، ومن دون أن يعرفوا شيئًا عن النقاشات التي دارت؟ تحوّلت مقولات صاغها بشر في الرد على بشر إلى عقيدة تتلى برهبة ولا سيّما حين تُتلى جماعيًّا بصوتٍ واحدٍ وتردّد صداها جدران كنيسة غوطيّة. يتم ذلك بالسلطة المرجعيّة، والطقس الجماعيّ والتلاوة، والمحافظة على العادة. وهنالك نوعان من التلاوة: التلاوة التي تُذوّت المضمون، وتحفره في النفوس، والتلاوة الإيقاعيّة التكراريّة التي تُدخل المؤمن في حالةٍ من التكثّف الروحيّ، وتهميش الحواسّ. فما الفعل الأكثر أهميةً هنا؟ أهو فعل التلاوة؟ أم الإيمان بالجمل التي تتلى؟ أم فهمها فهمًا تحليليًّا والاقتناع بها؟

إن أي بحث جدّي في هذا الشأن يظهر لنا نسبية هذا القول حتى حين اجتمع الأساقفة في نيقية، وأن الأغلبية لم تكن واضحة حتى فرض أسقف مختلف مع آريوس هو أتاناسيوس رأيه. وأن المسيح لم يكن يُعتبر ابن الله بالمعنى الحرفي في المسيحيّة الشرقية، إلا بالمعنى العبري للإنسان، أو بمعنى أبوية الله له. وأن بولس سمّاه كذلك وفي باله هذا المعنى العبري. لكن العقيدة ليست نتيجة بحث علمي، بل هي نتاج تراكم تفاسير لنصوص دينية وتفاعلها مع القوى الاجتماعيّة ومع كيفية استيعاب التديّن لها، وهضم المؤمنين لها في إطار ثقافتهم بما فيها الديانات والعقائد السابقة في المراحل الأولى لانتشار الدين. ولذلك أيضًا فهم غير المسيحيين مسألة الثالوث فهمًا خاطئًا، كأنه تجديف، فقد جرت عملية شخصنة للتعبيرات عن الله. لكن الثالوث هو تعبيرات مختلفة عن المطلق الواحد.

لا شكّ **أولًا** في أن هذه الأسئلة هي التي دفعت البروتستانتيّة في مرحلةٍ من المراحل للتشديد على فهم العقيدة، واعتبار أنّ المضمون هو الأساس

خارج توسّط الكهنة بواسطة طقسهم الإفخاريستي (Eucharist). و**ثانيًا** أثارت هذه الأسئلة ذاتها الصوفيّة الباحثة عن الإيمان في الأخويّات المسيحيّة الهرطقيّة والصوفانيّة في عصر الإصلاح الدينيّ، وعن التقوى والعاطفة الإيمانيّة في مراحل أخرى. و**ثالثًا**، وضّحت في مقابل هذه وتلك إصرار الكاثوليكيّة على الفعل المسيحيّ لا على حذافير الاقتناع بالعقيدة التي لا بأس من تكرارها تكرارًا طقسيًّا أصبح فعلًا تعبّديًّا. ويجب أن نضيف **رابعًا** أن الإيمان بالنسبة إلى الفرد المعاصر في أوروبا أو أميركا قد لا يكون معنيًا بمثل هذا التكرار الذي يتحوّل في المجتمع الاستهلاكيّ الحديث إلى نوعٍ من علاجٍ نفسيّ، لكنّه يتضمّن في الأحوال كلها بعدًا متعلّقًا بالإيمانِ الفرديّ.

يمكن القول إن انحسار مظاهر التدين هو من علائم ما يُسمى عملية علمنة المجتمع والثقافة السائدة في الغرب، لكن الأهم من ذلك هو رؤية أن العلمنة قد أدت لا إلى فصل مجالات مختلفة عن الدين فحسب، بل أيضًا فصلت الإيمان عن التدين، بحيث أصبح في الإمكان ممارسة إيمان وإشهاره فرديًا من دون دين، وأيضًا ممارسات أنماط مختلفة من التديّن من دون إيمان ديني، في نوادي كرة القدم، وفي الحركات الاجتماعيّة والمعجبين بالفنانين وغيرها. وأصبح الإمكان إنتاج مثل هذا التديّن وتسويقه بواسطة ما أسميه الإدمان التقليعي أو الطرزي الذي يستحوذ على المرء بالتكرار، أو التغيير (وللدقة تكرار التغيير) المرتبط بدوره بإنتاج الجماعات الاستهلاكية الكبرى المرتبطة بمنتج مادي أو «روحي» أو «ثقافي» محدد.

أما في الحداثة العربيّة الحالية، التي تشكل مزيجًا من بنى تقلدية وتطور أصيل وحداثة تغريبيّة فرضت نفسها بواسطة الاستعمار والتبادل التجاري، وما زالت تفرض نفسها بواسطة تفوّق قوى الإنتاج والفجوة الهائلة في بنى الدولة وسبل الإدارة، وفي التطور والنمو الاقتصاديّ والعلمي فإن المركب الأقوى في انتشار التدين هو إعادة إنتاجه كأنه عودة إلى الهوية الأصيلة وتأكيد الخصوصية الثقافية، وإلى إنتاج سلف صالح ومجد تليد. وينتشر الاعتقاد أن المجتمعات السابقة كانت متديّنة في حين أن المجتمع قد

فسد نتيجة ابتعاده عن منابعه الروحية ونتيجة قلة التديّن. والحقيقة أن التدين في هذه المجتمعات لم يرتفع قياسًا على ما كان سائدًا قبل موجات التدين الواسعة في ما يسمى الصحوة الدينية فحسب، بل قياسًا على المجتمعات الإسلاميّة التقليدية أيضًا. فتلك مجتمعات لم تنتشر فيها مظاهر التدين التي نعرفها بقدر ما كان الدين جزءًا من بنية المجتمع التقليدي وثقافته. أما التدين مظهرًا، والتدين ممارسةً: عدد المساجد، عدد الحجاج، مظاهر الزي الإسلامي شبه الموحد... فهذه كلها أكثر انتشارًا في المجتمعات العربيّة الحالية من أي مجتمع إسلامي تقليدي سابق. لكن التديّن ما عاد يشير إلى دور الدين في الحياة فحسب، بل يشير إلى ذاته بصفته مظهرًا اجتماعيًّا معبّرًا عن تطلعات قوى اجتماعيّة وهويات وأزمات ثقافية وأحيانًا أجندات سياسية. التدين في هذه الحالة ليس الدين، بل هو حراك اجتماعيّ متبدل الأهداف والمنطلقات، خطابه ديني وثقافته دينية. ويمكن تصوّر وضع يزداد التديّن فيه ويقلّ الإيمان (أو الدين بمعناه الأصلي).

الفصل الثالث

في نقد نقد الدين

أولًا: كانْت وهيغل ونقض عمليّة تفنيد الدين

في أن الدين ليس خرافات أو أفكارًا مغلوطة شائعة، والإلحاد ليس نظرية علمية. وفي أن موضوع العقل عند كانْت غير موضوع الدين. وفي أن الشيء بذاته ليس موضوعًا للعقل بل للإيمان. وفي أن موضع الإيمان الحقيقي هو الأمل. وفي أن الفلسفة على الرغم من الفرق بين العقلاني والإيماني، تناولت تاريخيًّا موضوعات الدين ذاتها. وفي أنها عند هيغل هي موضوعات العقل المطلق نفسها حين يسمو فوق العقل الأداتي (الفهم) متناولًا الشيء بذاته. وما الشي بذاته إلا الروح والعقل. وفي أن كليهما يعالج مسائل وجودية للإنسان. وفي أن الفصل بين العقل والإيمان لا يكفي لفهم التفاعل الثقافي والتاريخيّ والأخلاقي بين الدين والفلسفة.

مذ بدأ تاريخ الفكر المعروف لنا، نجد أمثلةً في نقد الدين، ونقْد جانبه الأسطوريّ خصوصًا. بعضها ما زال يمكن اعتباره نقدًا علميًّا أكثر مما هو نقد إلحادي. ويعرف أي تلميذ فلسفةٍ مقولة كسينوفانس (Xenophanes) (تقريبًا ٥٦٠ ـ ٤٧٨ ق. م.) المنقولة في كتب تاريخ الفلسفة، التي يقول فيها إن الناس يرسمون آلهةً لها رأس ويدان ورِجلان، ولو كان للخيْل دينٌ لرسمت الخيْل آلهةً لها حوافر. وكسينوفانس عُرف بنقده هوميروس (Homer) وهسيود (Hesiod) (بغض النظر عمّا إذا كانا فعلًا شخصيتين واقعيتين عاشتا كما يبدو في فترات متقاربة بين منتصف القرن العاشر والقرن التاسع قبل الميلاد) باعتبارهما مختلقي أساطير. وينقل عنه أنه كتب: «أسبغ هوميروس وهيزيودوس على القوى الإلهية كل ما لدى البشر من وضاعة وخسّة، السرقة والزنى والخيانات المتبادلة»[1]. كما أن المحاولات الواعية للمؤرخ

---

(١) مارسيل ديتيان، **اختلاق الميثولوجيا**، ترجمة مصباح الصمد (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ١٧٣.

ثقوديدس (٤٦٠ ـ ٣٩٥ ق. م.) في نقد الأسطورة ركزت على اعتبارها تشويهًا للحقائق بالخيال، ويعتبر عدم الدقة الناجمة عن أخطاء اللغة والنسيان والاختلاق عاملًا أساسيًا في اعتباره متقدمًا على هيرودوتس باعتبار هسيود مؤرخًا. وقدّم أفلاطون (٤٢٣/ ٤٢٤ ـ ٣٤٧/ ٣٤٨ ق. م.) نقدًا منهجيًا للأسطورة باعتبارها تشوّه طبيعة الآلهة. وأدلى المفكر الروماني القلق سيسيرو (١٠٦ ـ ٣٤ ق. م.) بأفكار حادّةً عن الدين، كذلك الشاعر لوكريشيوس (٥٥ ـ ٩٩ ق. م.). كما يعرف طلاب الأدب العربيّ نقد أبي العلاء المعريّ (٣٦٣ ـ ٤٤٩هـ/ ٩٧٣ ـ ١٠٥٧م.) لاحتكار كلّ دينٍ للحقيقة، فضلًا عن ابن الراوندي (ت. ٢٥٠هـ تقريبًا)، ولا يمكن حصر الأسماء كلها.

يُفترَضَ بالمنهج العلميّ أن يحدّد الظاهرة الدينيّة وأصولها، ومدى تأثيرها في المجتمع من دون شططٍ أيديولوجيّ[٢]. ويصلح العلم لمناقشة القضايا التي ينفصل فيها العالم الطبيعيّ عن الذات العارفة بكل وضوح. أما في جميع القضايا الأخرى التي لا تقوم على مثل هذا الفصل مثل الدين والفن والموسيقى، فكلمات مثل «إثبات صحة الحجة» أو «إثبات وجود» وحتى كلمة «المعنى» لا تعني الشيء ذاته كما في العلم؛ فالجملة تكون علميّة أو غير علميّة إذا كان في الإمكان إثبات صحتها أو خطئها على الأقل بالمنطق. وحتى إذا لم تكن جملة علمية، فإن لها معنًى بالمنطق الوضعيّ لدى الفلاسفة التحليليين إذا كان في الإمكان في المستقبل، عندما تتوافر الأدوات، إثبات صحتها أو خطئها. لكن المعنى في حالة الموسيقي والتفاعل مع السامي والجميل، ومع المقدّس، ليس ما يقصده الفلاسفة الوضعيون بالمعنى. المعنى هنا هو الوجدان ذاته. وما يبدو مقولة فارغة بلا معنى بالنسبة إلى الفلسفة الوضعية، له معنى في تلك المنطقة المنفعلة الواقعة بين الحس والعقل.

لا يتناول المنهج العلميُّ المطلقَ بالبحث، طبيعيًّا أكان العلم أم اجتماعيًّا، كما لا يبحث في الغيب. فهو لا يدرس صفات الله، أو عادات أهل الجنة، أو

---

(٢) وصف خليل أحمد خليل قُطبيْن لهذا الشطط في التعامل مع الدين، وذلك بعبارة: «الدين لا شيء في المجتمع، مقابل الدين كلّ شيء في المجتمع». وكلا الادعاءين شططٌ أيديولوجيٌّ. انظر: يوسف باسيل شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الدينيّ (الطوطمية- اليهوديّة- النصرانية- الإسلام)**، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ٢٠.

عذاب القبر مثلًا إلا باعتبار تخيّلها والإيمان بها موضوعًا للبحث، ومجالًا من مجالات دراسة الأنثروبولوجيا، وتاريخ الحضارات، وتاريخ الثقافة التي تؤمن بها. لا يدرس المنهج العلميّ الله ولا الآخرة، لكنّه يدرس الظاهرة الدينيّة ذاتها؛ فهي ظاهرة نسبيّةٌ اجتماعيّةٌ ثقافيّةٌ نفسيّةٌ محدّدةٌ تدعو إلى الدراسة والبحث. الغيب غيبٌ، أما الإيمان بالغيب فليس غيبًا، بل هو فعل إنسانيٌّ من حقّ العلم أن يطمح إلى مقاربته علميًّا. ولا يجدي كثيرًا من هذه الناحية تفنيد الدين باعتباره لاعقلانيًّا، أو غير عقلانيّ. هذه طريقةٌ عقلانويّةٌ ساذجةٌ، وترتبط بإلحاديّة شعبويّةٍ عاميّةٍ، ومع ذلك لا ينفكّ يقوم بهذا الجهد غير المجدي كثير من الباحثين والمثقّفين بموجب تقاليد الماديّة الفرنسيّة وغير الفرنسيّة منذ **الأنسيكلوبيديين**، أمثال دنيس ديدرو (Denis Diderot) (١٧١٣ ـ ١٧٨٤)، ولامتري، وكوندیلاك (Etienne Bonnot de Condillac) (١٧١٥ ـ ١٧٨٠)، والبارون دولباك (Baron d'Holbach) (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) وغيرهم. كما أنه، من ناحية أخرى، ليس مجديًا البحث في صفات الله، أو في ما ينتظر البشر في الآخرة، أو عذاب القبر وعادات أهل الجنة وأهل النار. من يفعل ذلك لا يُنتج علمًا ولا معنًى، أي لا يُنتج علمًا ولا إيمانًا، حتى لو أخذ هذا الكلام صورة كتب تروّج وتباع، وتبدو مثل غيرها من الكتب.

لا يمكن وصف الآخرة أو الله أو أي شيء من العالم الذي يتعامل معه الدين مثلما يوصف أي نظام مادي في الكون. ولا يمكن إثبات صحّته أو خطئه، كما أنه فارغ من المعنى لأنه لا يمكن إثبات صحته أو خطئه في يوم من الأيام، إلا إذا تخيّلنا شخصًا يموت ويجول الآخرة، ثم يعود إلينا ويُعرّف أو يصف ما رأى. إلى هذه العبثيّة يمكن أن نصل إذا استخدمنا مفاهيم المنطق التحليلي أو الفلسفة الوضعيّة في فهم مقولات الدين. وإن طموح اللاهوت أو رجال الدين ومؤسساته بشخصنة الله وبتصويره ووصفه ووصف الآخرة هو الذي يقود إلى مثل هذه الجمل الوضعيّة؛ فالمشكلة ليست في الدين بل في تحويل الدين إلى مقولات من هذا النوع تستدعي التفنيد المنطقي أو العلمي.

الحقيقة أن الروح العلمية لا تدحض مثل هذه القصص، بل تنسف من الأساس العقلية التي تتقبلها وتأتي بعقلية جديدة تقبل بالحقائق العلمية وتشكك في غيرها. أما إذا كان التنظير الديني يعلّم الناس أن الجحيم

والجنة من الأبعاد الذهنيّة والنفسيّة في داخل كل إنسان، كما علّم صدر الدين الشيرازي (أو الملا صدرا ٩٨٠ ـ ١٠٥٠هـ) أتباعَه، في المرحلة نفسها التي انتشر فيها التنظير الممأسس الإسلامي والكنسي المسيحي عن الجنة والنار كأنهما موقعان جغرافيان، فيصعب على الروح العلمية أن تنسفه، لأنه تأويلي وأخلاقي ونفسي في آن معًا.

قد يكون الجهد المبذول في دحْض الدين الذي ينتشر في مراحل تاريخيّةٍ محدّدةٍ، جهدًا عقلانيًّا يهدف إلى تأسيس تقليدٍ ثقافيٍّ سياسيٍّ جديدٍ متحرّرٍ من سيطرة الدين والمؤسّسة الدينيّة، وجعل الإنسان أو العالم مرجع نفسه. لكنّه بالتأكيد ليس جهدًا تنويريًّا في ما يتعلّق بفهم الدين ذاته (بمعنى التنور ضد الجهل). فهو لا يساعدنا في فهم الظاهرة الدينيّة. إنه موقف اجتماعيّ ـ سياسي وليس نظريّة أو نظريّة معرفيّة.

ليست الظاهرة الدينيّة نظريّةً، أو مجموعة نظريّاتٍ، وعقائد باطلة، ونصوصًا خاطئةً كما تبدو في نظر الماديّ؛ ولا هي مجرّد خرافاتٍ كما تبدو للملحد. إنها ظاهرةٌ اجتماعيّةٌ سياسيّةٌ روحيّةٌ نفسيّةٌ عظيمة الأثر[٣]. ولا يمكن فهمها من دون طرح نظريّاتٍ تفسّر أنماطها وأثرها وتأثيرها، ولا يمكن فهمها أيضًا من دون تحليل الممارسة الدينيّة ذاتها.

حاول هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) أن يثبت في المجلد السادس من مؤلفه الضخم **مبادئ علم الاجتماع** لا أن الأديان تطورت من الأدنى إلى الأرقى فحسب، بل أن الأديان أيضًا نوع من الفلسفة أو الميتافيزيقا الشعبية التي تزول مع نشوء المجتمع الصناعي ومع نزعة البحث والتحقيق العلمي التي يبعثها. والحقيقة أنه لا يستخدم فقط موقفًا ميتافيزيقيًّا متعلقًا بتطور الأديان ومفهوم التقدم عمومًا، بل إنه لا يستخدم علم الاجتماع. فهو لا يرى وظائف الدين ودوره الاجتماعيّ ومؤسساته التي تتحوّل إلى ظواهر اجتماعيّة. كما أنه لا يرى ما يراه إميل دوركهايم وهو وجود عدد كبيرٍ من الناس يمنحهم الدين أكثر من أي شيء آخر أجوبة عن حاجاتهم إلى

(٣) «ولدت الحضارات في ظل المعابد»، انظر: مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، مشكلات الحضارة، ط ٤ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧)، ص ٦٩.

المثالية، أو يهدّئ من نفوسهم القلقة المتطلّعة إلى اللانهائي، كما لا يرى أن الدين إلى جانب القانون والأخلاق من العوامل الرئيسة التي تمنح المجتمع نظمًا وقواعد، مع الفرق أن الدين يعتمد على الإيمان ويتملك الضمائر[٤]. اعتبر دوركهايم الدين ظاهرة اجتماعيّة، وأكثر من ذلك يمكن القول بنوع من المبالغة إنه اعتبر المجتمع ظاهرة دينية، بمعنى ضرورة الدين في عملية إنتاج المجتمع لذاته بالطقوس الجماعية والشعائر وعملية إنتاج هوية الجماعة (ويمكن إضافة حتى النقاش الدائر في شأن تركيب الهوية، والانقسام حولها وتفكيكها باعتبارها عملية بلورة أكثر تركيبًا).

في أي حالٍ، حتى لو نفى الإلحاد الدين عقليًّا فإنه لا يلغيه، فالأشياء لا تُقدَّس بالعقل وبالتالي لا تُنزع قدسيتها بالعقل أيضًا. وقد يقوّضه معرفيًّا حين تكون العقْلانيّة أو العقيدة العقْلانيّة مهيمنةً، لكن بعد فترةٍ يكتشف العلم الاجتماعيّ أن الإلحاد خاطب الدين بنظام مستقلٍّ عنه، ولم يستطع أن يفهم نظامه، فيعيد الاعتبار إلى التديّن، وبذلك يتعايش الإلحاد مع الدين باعتباره تقليدًا مختلفًا، بل ويتعايش معه اجتماعيًّا باعتباره ظاهرة اجتماعيّة أخرى. فلم نسمع أن الدين قد انتهى بصفته ظاهرة مع نشوء فكرة الإلحاد. فلا الإلحاد نظريّةٌ علميّةٌ، ولا التديّن إيمانٌ بنظريّةٍ خاطئةٍ. من هنا لم يحصل للدين ما يحصل عادةً لعقائد شائعةٍ، ونظريّاتٍ علميّةٍ، وتفسيراتٍ خاطئةٍ للكون حين يلغيها ظهور نظريّةٍ علميّةٍ، حتى تكاد هذه التفسيرات تنقرض مع انتشار النظريّة العلميّة الصحيحة. فمثلًا، ما إن اكتشفت نظريّة كرويّة الأرض حتى أخرجت من التداول نظريّة الأرض المسطّحة، حتى ما عدنا نسمع بها. أما الإلحاد فظلّ لعصورٍ طويلةٍ ظاهرةً في عالمٍ يعيش فيه من المؤمنين عددٌ أكبر من غير المؤمنين.

لكنّ الدين لم يختفِ بمجرّد نشوء النظريّات الماديّة في تفسير نشوء العالم؛ فتفنيد اعتقادات ومقولاتٍ دينيّةٍ معرفيّة الطابع لا يحوّل الدين إلى مجرّد نظريّةٍ خاطئةٍ. إنه ببساطةٍ ليس نظريّةً. والتديّن ليس موقفًا تحليليًّا

---

(٤) انظر مراجعة دوركهايم للمجلد السادس من كتاب علم الاجتماع لهربرت سبنسر في: Emile Durkheim, «Review, 'Herbert Spencer - Ecclesiastical Institutions',» in: W. S. F. Pickering, ed., *Durkheim on Religion* (Cambridge: James Clarke and Co., 2011), pp. 13-24.

تشخيصيًّا صحيحًا أو خاطئًا، بل هو تجربة في التواصل مع المجال المقدّس، وإيمان بعقيدةٍ، وهو قبل هذا وذاك ممارسةٌ اجتماعيّةٌ مُمَأْسسة. والتغيير في القيم الدينية مرتبط بالتغيير في القيم الاجتماعيّة.

لنأخذ مثلًا نظريّتين في فهم الدين يُفترَض بموجبهما أن يدحضه تطور العلوم الطبيعيّة. تقوم النظريّة الأولى على اعتباره نسقًا معرفيًّا يفسّر الكونَ للبسطاء، بينما تعتبره النظريّة الثانية قائمًا على الرهبة من ظواهر طبيعيّة غير مفهومة. يكمن التحدي الأهم هنا في فهم استمرار التديّن بعد فهم الظواهر الطبيعيّة حتى تلك التي تثير الرهبة، والاحتفاظ بالشعور الدينيّ نحو كيانٍ خارج الطبيعة مثلًا.

لا يمكن تفسير الشعور الدينيّ بالخوف من الظواهر الطبيعيّة باعتباره تفسيرًا من بقايا المدرسة التجريبيّة منذ جون لوك بأنه «لا شيء في العقل لم يكن سابقًا بالحسّ»، وأن المصدر هو الأحاسيس والمؤثرّات الماديّة وفعلها في الإنسان. ولا بدّ لفهم الظاهرة الدينيّة من الاستعانة بالتقليد الديكارتي والكانتي أيضًا القاضي بوجود بنى موروثةٍ أو قبليّةٍ أو سَبْقيّةٍ في العقل تشبه البنية التي تنظّم المؤثّرات في علاقاتٍ سببيّةٍ بين علّةٍ ومعلولٍ، أو تتصوّرها في زمانٍ ومكانٍ. ونحن نقصد أن نضيف إليها بنًى سبقيّةً وجدانيّةً كما بينّا في بداية هذا النصّ.

ورد في القرآن الكريم: **﴿فأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ولكنّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾**[٥]. ليست الآية التي أوردناها هنا نظريّة علميّة في تعريف الدين باعتباره فطرة. لكنّ ما لفت نظرنا هنا التعبير الشامل والعام بعد لفظ الدين «فطرة الله التي فطر الناس عليها». فهل هنالك بنيةٌ فطريّةٌ دينيّة؟ نحن ندرك وجود تفسيرات عينية لهذه الآية. لكن ما نفهمه منها ويتوافق مع ما نقول هو فطرة تجربة المقدّس والقابلية للإيمان في الإنسان بوصفه أرقى الكائنات الطبيعيّة تطورًا وذكاءً وخيالًا.

والبنية الفطريّة هي الفكرة التي بدأنا هذا الكتاب بها باعتبارها بنية

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

تستوعب تجربة المقدّس، وتتلقاها باعتبارها واقعة بين العقل والعاطفة. إذا كان ثمة ما يشبه البنية العقليّة الموروثة، أو الأفكار القبْليّة السابقة على التجربة، والتي تمكّن من ترتيب التجربة في الزمان والمكان وفهمها وإخضاعها لعلاقاتٍ عقليّةٍ مثل السببيّة، ولتعميم قوانين بالاستقراء، فهل هناك بنيةٌ ذهنيّةٌ تزرع في العالم شعور الإنسان باللامحدود واللانهائيّ والكلّيّ القدرة والعظيم والمرهوب، وتجعل من هذه كلها شعورًا غامضًا بالقداسة؟ ربّما توجد مثل هذه البنية في العواطف الإنسانيّة، لِمَ لا؟ الواضح أن افتراض وجودها يفسّر الكثير.

من هنا ربّما شكلت دراسة تاريخ الديانات ـ بروح النشوء والارتقاء الداروينيّة نفسها التي انتشرت في العلوم الاجتماعيّة في نهاية القرن التاسع عشر عن الشكْل الأوّل و«البدائيّ» للدين، وعمّا يحكم التطوّر منه إلى الأنماط «الأعلى» للديانات ـ أبحاثًا مفيدةً في فحص تعامل الإنسان البدائيّ مع تجربته الحسيّة. لكنّها، علاوة على إمكان ممثلي دين محدد استخدامها ليكتبوا التاريخ من وجهة نظرهم بصفته تاريخ ارتقاء إلى دينهم، وليعتبروا الديانات الأخرى بدائيّة، لا يمكنها أن تستغني عن الفطرة الدينيّة، أو مسألة الشعور بالقداسة، وهو ما ينتِج تقسيم التجربة الإنسانيّة لعالمها إلى ما هو دنيويّ وما هو مقدّس. وهو التقسيم الذي يعتبره دوركهايم جوهر الديانات.

كان منهج إيمانويل كانْت مثالًا على فصْل العقل والمحاكمات العقليّة عن الإيمان والفعل الإيمانيّ. كما انتقد هيغل من بعده التفنيد التنويريّ للدين كأنه مجرّد خرافاتٍ؛ إذ اعتبر الدينيّ مرحلةً من مراحل ظهور العقل في التاريخ بأسئلةٍ شبيهةٍ بأسئلة الفلسفة. وهو يموْضع الدين في إطار وعي العقل لذاته، أي في إطار مرحلة تطوّر العقل المطلق، وقد مَوْضَعَه بين الفنّ والفلسفة. فارق العقل المادة والطبيعة خلافًا للفن، لكنّه لم يبلغ مرحلة الفكرة المطلقة كما في الفلسفة، لأنّه ما زال يتمظْهر عبر شخوص الأنبياء والنبوّات. الفنّ عند هيغل هو تجسّد اللانهائيّ (أي العقل المطلق) في الملموس المحسوس، أي في المادة. ومن هنا فإن أرقى أشكاله هي التي تقترب من أن تغادر المادة، أي الموسيقى. أما الدين فهو تجسُّد اللانهائيّ

في التفكير المتخيّل، أي في الإيمان. والفلسفة هي التعبير الأرقى عن مادّة الدين نفسها، لأنّها تتضمّن التعبير عن اللانهائي المطلق في العقل المحْض.

أكّد هيغل، خلافًا للتنويريّين الذين سبقوه، أن لا بدّ من مصالحة الفلسفة مع التقاليد الدينيّة المتراكمة عبر التاريخ كي يكون التفكير نابعًا من العقل الكلّي (Vernunft)، لا من الفهم (Verstand) وحده. هكذا يعتبر هيغل أن النقد والريبيّة والتشكيك من تقاليد ديفيد هيوم وإيمانويل كانْت مرحلةٌ يجب أن تعقبها توليفةٌ، أو مألفةٌ. والمقصود هو تركيبةٌ أغنى لا تكتفي بالفصْل بين الاثنين بل تُعنى بالجمع بينهما باعتبارهما مرحلتين نظريتين وتاريخيّتين في الطريق إلى العقل المطلق، ومن ثَمّ مكوّناتٍ للعقل في الوقت ذاته. ويلي كلَّ مرحلةٍ سؤالٌ وتحدٍّ أعمق لهذه المألفة، وهكذا. لكنّ هيغل بعمله هذا كان يحوّل فلسفة التاريخ إلى بديلٍ من اللاهوت. إنه المثال التامّ للتاريخانيّة الميتافيزيقيّة الغائيّة التي أثّرت تأثيرًا عميقًا في التاريخانيّات كلّها، وفي مقدّمتها التاريخانيّة الماركسيّة. وهي تاريخانيّة ميتافيزيقيّة متماثلة بنيويًا مع الميتافيزيقيّات الكبرى الأخرى (التي تشمل القوانين، والغاية الثاوية، والحامل لفكرة الخلاص)، وهذا هو شأن كلّ ما يمكن تصنيفه تحت اسم «السرديّات الكبرى» بلغة جان فرانسوا ليوتار. فإذا كان التاريخ تمظهرات العقل، فإن فلسفة التاريخ تصبح بمعانٍ كثيرةٍ لاهوتًا[٦]، أو بكلمةٍ أدق تاريخانيةً هي بالضرورة ميتافيزيقية ترى العالم في ضوء قانونيّةٍ تسير به مسبقًا نحو غايةٍ ثاويةٍ فيه (أي الغائيّة (Teleology) من telos)، كما كان هيغل يحوِّل تاريخ الدين إلى تاريخ الفكرة مثل تاريخ الفلسفة. بذلك أسّس هيغل لفكرٍ نقديٍّ ثوريٍّ خلاصيٍّ، ولفكرٍ محافظٍ في الوقت ذاته، كما أسّس لتراتبيّةٍ حضاريّةٍ، في نوعٍ من النشوء والارتقاء الفكريّين، أو التاريخانيّة المعياريّة التي تحكم على التطوريّة الحضاريّة في ضوء مفهوم مركزيٍّ هو الذي أسّس لمفهوم المركزية الأوروبية في مرحلة مرْكزة الغرب للعالم حوله، وقيامه بافتتاحه، مسلّحًا بإرادتيْ المعرفة والسيْطرة. وهذه المركزية جعلت من فكرة العالم المسيحيّ، لا مجرّد فكرةٍ دينيّةٍ أو عقيديّةٍ، بل وحدةً ثقافيّةً حضاريّةً

(٦) وهو في رأينا أصل تحوّله كنظريّةٍ سياسيّةٍ عند ماركس وغيره إلى نوعٍ من لاهوت الخلاص الدنيويّ.

فلسفيّةً معياريّةً لمعنى تاريخانيّة التاريخ. وإذا كان جوهر الدين هو الإيمان (Faith)، فمن الممكن تلخيص فلسفة هيغل بأنها الإيمان بالعقل. من هنا تشبه الخريطة الكونيّة التي رسمها هيغل للتاريخ والمجتمع والفكر بنيةً عقليّةً للكون، لاهوتًا عقليًّا إذا صحّ التعبير. ولم يكتب هيغل علم أخلاق، لكن العقل عند هيغل لا يستحق تسمية العقل إن لم يكن أخلاقيًّا، الأخلاق ضرورة للعقل لأنّه في جوهره يسعى إلى ما هو خير. الشرّ عند هيغل هو ببساطة غير عقلانيّ. لذلك فنحن لا نجد كتابًا منفصلًا لهيغل في علم الأخلاق. كان هذا نقصًا كبيرًا ستكون له آثار وخيمة في من تبنوا منهج هيغل، وفي أولئك الذين تبنّوا منظومته الفلسفية ككل.

نجد عند هايدغر النقيض لتفكير هيغل هذا؛ إذ اعتبر هايدغر أنّ الدين قضيّةٌ إيمانيّةٌ لا علاقة لها بالعقل ولا مكان لها حتى في التفكير[٧]، ورأى أن مفاهيم مثل الفلسفة المسيحيّة مفاهيمُ عبثيّةٌ مثل تربيع الدائرة. لذلك اعتبر فصْل اللاهوت عن الفلسفة أمرًا مفروغًا منه. بهذا يقف هايدغر الوجوديّ في صلب التقاليد النقديّة الكانْتيّة في رأينا، وإن كان سوف يُستخدم لاحقًا في المرجعيات المؤسِّسة لما بعد الحداثة.

بعد نقد هيغل الذي اعتبر الدين والعلم والفلسفة كلّها من تمظهرات العقل في التاريخ، وبعد الهيغليين الشباب وماركس، تبقى في رأينا العودة إلى نظريّات كانْت صاحب درس «ما التنوير؟»، على محدوديتها، عودةً تنويريّةً؛ فجميع النظريّات الإلحاديّة التي تلته، إما أنها أسّست لأيديولوجيّاتٍ علْمانيَةٍ خلاصيّةٍ تنافس الدين بطرح ما يشبه الديانات الدنيويّة، أو أنها أثبتت عدم نجاعتها في الوصول إلى عمق الظاهرة الدينيّة.

ليس الدين نظريّةً علميّةً تُثْبَت أو تُفَنَّد، ولم يَحدَّ انتشارُ العلم الصحيح من انتشار الدين. سبق أن أكّدنا ذلك. وكي نفهم الفرق نعود إلى الموضوع

---

(٧) انظر في كتابات هايدغر مثلًا: Martin Heidegger, «The Anaximander Fragment,» in: Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper and Row, 1984), p. 57.

أو بالألمانية، انظر: Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt a. M.: V. Klostermann, [1950]), p. 343.

في سياق فلسفة كانْت. اعتقد كانْت أن العقل قادرٌ على الاستنتاج إمّا من مسلّماتٍ وبنًى ذهنيّةٍ موجودةٍ في عقولنا بشكلٍ سابقٍ على أي تجربةٍ (استنباط، استدلال)، أو من تجميع المؤثّرات من التجربة الحسيّة ذاتها كما تبدو لنا الأشياء، ومحاولة صوغ تعميماتٍ منها بالفهم (Verstand)، وهي ما تُفحص صحّته لاحقًا من جديدٍ بالتجربة. تعتمد هذه الصيغ على تحليل الواقع واستقرائه (Induction, Induktion)، لكن ليست في حوزتنا القدرات أو الأدوات للتعرّف إلى «جوهر الأشياء» أو إلى الشيء بذاته (Das Ding an Sich) خارج حواسّنا وتجربتنا وأفكارنا المسبقة. وهذه هي المجالات الخاصّة بالإيمان. وليس للعقل ما يبحث عنه في هذه المجالات التي لا تمسّ أفكارنا وبُنانا العقليّة المسبقة. وهي مثلًا تأطير التجربة الحسية في زمان ومكان (فالزمان والمكان ليسا واقعًا موضوعيًا عند كانْت بل هما شكل استيعاب التجربة القائم سبْقيًا في الذهن)، والسببية، والبديهيّات الرياضيّة الأولى، التي لا تقوم على التجربة الحسيّة. ويمكن الجزم بوثوقٍ أن شبينوزا سبق كانْت في تحديد الفرق بين موضوعات الإيمان وموضوعات العقل، لكنّه لم يميّز طبعًا بين البنى العقليّة السابقة على التجربة وتلك الناجمة عن التجربة بالتعميم. في الموقف من الدين فنّد كانْت إثباتات وجود الله الثلاثة المعروفة في الفلسفة حتى عصره وهي الإثبات الأنطولوجيّ، واللاهوتيّ، والكوزمولوجيّ[٨]. فقد أعادها كلّها عمليًّا إلى الإثبات الأنطولوجيّ الذي

---

(٨) على خطى إيمانويل كانْت، انتقد المفكر الإسلامي محمد إقبال، على الرغم من إيمانه العميق، الإثباتات الفلسفية لوجود الله واعتبرها تقوم على مغالطات، ومنها:

١. أن الإثبات الكونيّ الذي يقوم على تتبّع سلسلة أسباب إلى العلّة الأولى، إنما يضع حدًا لهذه العلة، بمعنى أنه يجعلها متناهية، في حين يُفترض أن الإثبات هو إثبات لوجود كائن غير متناهٍ. ٢. أما الإثبات الذي يقوم على الغائيّة، والذي يفترض وجود مهندس أو مدبّر خارجي للكون فيقود إلى الخطأ الأول نفسه مع إضافة تشبيه مهندس الكون بالمهندس البشريّ أو الصانع البشريّ الذي يستخدم أدوات من خارجه، وأي استخدام لأدوات من خارج الصانع يجعل الصانع محدودًا. ولا يمكن هذا الإثبات تخيل صانع لأدواته من خارجه ولا موضوعه من خارجه. ٣. أما بالنسبة إلى الدليل الوجوديّ فهو يحاول أن يقفز متجاوزًا هاوية لا يمكن تجاوزها بين الوجود المتصوّر/ المتخيل، والوجود في الواقع. وهو ما حاول الفلاسفة فعله عبر فكرة الكمال التي لا بدَّ من أن يكون مصدرها في رأيهم كائنًا كاملًا خارج العقل الإنسانيّ الناقص.

الإثباتات معروفة والتفنيدات معروفة. ونحن نعتقد أن خطأها يعود في النهاية إلى اعتبار =

يستنتج الوجود من الفكرة أو المصطلح محوّلًا الوجود إلى صفةٍ من صفات الله، بما أنها لازمة للكمال. ويخطئ البعض إذ يعيد هذا الإثبات عن وجود الله إلى ديكارت في حين أنه يعود إلى لاهوتي شهير من العصر الوسيط هو أنسيلم الذي دافع عن استخدام العقل في شؤون الحقائق الإلهية، واعتبر العقل مكملًا للإيمان. وهو صاحب المقولة الشهيرة «أنا أؤمن كي أفهم» (Credo ut Intelligam).

هذه الإثباتات كلها في رأينا مشتقّة فعلًا من هذه المغالطة المنطقيّة المسماة الإثبات الأنطولوجي. ويمكنني اختصار التفصيلات المسهبة على طريقة التبسيط التعليميّ الجامعيّ بلغةٍ بسيطةٍ أعتقد أنها أدق وأكثر إقناعًا من إسهاب كانْت. وهي أن من فكرة الشيء يمكن استنتاج فكرة وجوده لا وجوده في الواقع، ولا الإيمان بوجوده. من هنا فإن الإيمان بالله ليس ناجمًا عن إثبات وجوده، وأي استنتاجٍ آخر يؤدي إلى تناقضات. وهي من نوع التناقض الذي يرافق استنتاج وجود الله من فكرة كماله، بدلًا من استنتاج فكرة وجوده من فكرة كماله. ووعي هذه التناقضات كلّه قديم من النوع الذي شغل الفيلسوف اليوناني أبيقور وفلاسفة آخرين بعده: إذا كان الله خيْرًا فلماذا لا يمنع الشرّ؟ فإذا لم يرغب في منعه فهو ليس خيْرًا مطلقًا، وإذا كان عاجزًا عن منعه فهو ليس كاملًا. وكلّها صفاتٌ فكريّةٌ للخالق لا يمكن إلا أن تُستنتج منها أفكار، وتنبعُ من إيمانٍ لا من معرفةٍ استقرائيّة لموجودٍ.

أنكرَ كانْت إمكان معرفة الله باعتباره جوهرًا قائمًا خارج عالم التجربة الحسّية، وعالم العلاقات السببيّة في الزمان والمكان، مؤكّدًا أنه يقيّد المعرفة الإنسانيّة في هذا المجال لتعرف حدودها، وليفسح في المجال

= المتخيّل قائمًا أو موجودًا. وهو خطأ مترتب عن خطأ آخر هو محاولة إثبات مقولات إيمانية بالاستدلال العقلي، ثم التحول من الاستدلال العقلي إلى الوجود الواقعي. فكّر بذلك أبيقور قبل ٢٥٠٠ عام، لذلك شدد على أن الوجود المقصود هو وجود متخيّل، لكنه جاهر بالإيمان به بصفته متخيّلًا، ربما لأسباب أخرى غير متعلقة بالاستدلالات العقلية بالتأكيد. وما يهمنا هنا هو تبني هذا التفنيد عند مفكر إسلامي هو محمد إقبال. انظر: محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، ط ٣ (القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٦)، ص ٣٩ - ٤٢.

للإيمان. لذلك يُخرج كانْت استنتاج وجود الله من مجال **العقل المحْض** (Reine Vernunft) ويحوّله إلى **العقل العمليّ** (Praktische Vernunft) حيث تقود الممارسة الأخلاقيّة إلى الإيمان بالله. وفي فهمه للأخلاق، وكي يفصلها عن أيّ مجالٍ آخر مثل المصلحة العمليّة وغيرها، يميّز الأخلاق بأنها فعلٌ إنسانيٌّ حرٌّ، وخيارٌ للعمل بموجب القانون الأخلاقيّ: «اعمل بحيث يصلح فعلك أن يكون قانونًا للإنسانيّة جمعاء». وحين يحدّد كانْت الفعل الأخلاقيّ ذاتيًّا وموضوعيًّا، فإنما يؤكّد أنه لا يقود إلى السعادة بالضرورة، ولا حتى في حال اقتناع الإنسان بالقانون الأخلاقيّ.

هنا نقابل تناقض **العقل العمليّ** وجهًا لوجهٍ؛ إنه التناقض الذي يقود إلى الله. إذا كان نقد **العقل المحْض** هو إجابة عن سؤال «ماذا يمكنني أن أعرف؟» وإذا كان نقد **العقل العمليّ** جوابًا عن سؤال «ماذا عليّ أن أفعل؟»، فإن عدم وجود علاقةٍ ضروريّةٍ بين السعادة والفعل الأخلاقيّ (لا نظريًا، ولا طوال حياةٍ بشريّة فرديّةٍ واحدةٍ) يقود إلى الإيمان بخلود الروح وبالله. هنا الله هو ذلك اللقاء بين السعادة والفعل الأخلاقيّ، وهو الخيْر الأعظم الذي لا يتوصّل إليه الإنسان في الحياة. ومن هنا فهو الإجابة عن السؤال: «ماذا يمكنني أن آمل؟».

هنا يفترض ألّا نتعب من تأكيد ارتباط التديّن بالأمل، ومن فهم «العودة إلى التديّن» في حالاتٍ معيّنةٍ في كل عصر بعمليّة البحث عن أملٍ، أي عن عمليّة البحث عن لقاءٍ بين فعل الخيْر والسعادة.

في ما عدا غياب التمييز بين الإيمان/ الاعتقاد القائم على افتراضات لا يمكن إثباتها والإيمان المطلَق، يمكننا القول إن فلسفة كانْت هذه لو قوربت من زاوية نظر الباحث في علم الاجتماع، لاعتُبرت رؤيةً وظيفيّةً مستترةً للدين. كأن كانْت يؤسس نظريًّا لوظيفة اجتماعيّة للدين، أو يشتق نظريّته من وظيفته. فالمصادرة الفكريّة من التوافق التام بين الغايات الفرديّة، والمبادئ الأخلاقيّة، تفترض كمالًا وقداسةً ليسا قائميْن لدى أيّ كائنٍ عاقلٍ، لكنّ هذا التطابق ضرورةٌ أخلاقيّةٌ. من هنا يفترض خلود النفس التي تتقدم نحو هذا الكائن إلى ما لا نهاية، وكذلك تجري مصادرةٌ فكريّةٌ من لقاء السعادة والأخلاق إلى ضامنٍ لهذا التلاقي، وهو

الإيمان بالله[٩]. ويرى كانْت أن هذا هو جوهر الدين بشكلٍ عامٍّ، وليس أصل النزعات الخلاصيّة في الدين فحسب. كانَت النزعات الخلاصيّة المسيحانيّة أو حتى بعض الإسلاميّة منها خلاصيّةً اجتماعيّة. وتمثّل بنية المخلّص أساس عقائد نهاية العالم، وظهور المهدي المنتظر، أو عودة المسيح. إنها بنية الأمل في شكله الأعلى وهو الخلاص.

كي نفهم أن هذا الفهم للدين يتناول أبسط طبقات الوعي الإنسانيّ، لا الحركات الخلاصيّة بالضرورة، نتخيّل الحالة النفسيّة والذهنيّة للفرد المعاصر، حين يرى أن بعض الناس لا يفعلون خيْرًا ويعيشون سعداء في حياتهم فيما يرتكبون الشرور، وأن كثيرًا من الخيّرين فاعلي الخيْر والممتنعين عن الشرّ وعن أيّ فعلٍ لاأخلاقيّ يلاقون في حياتهم البؤس والتعاسة. هذه محاولةٌ تصويريّةٌ لتناقض «**العقل العمليّ**» الباحث عن أملٍ. في رأينا إن الأمل يمنحه الإيمان. وهو ليس بالضرورة إيمانًا بالآخرة؛ إذ قد يكون إيمانًا بأفعالٍ دنيويّةٍ خالصةٍ مثل الفعل النضاليّ ضدّ الشرّ «الاجتماعيّ» مثلًا، وبانتصار الخيْر في الأجيال الآتية وغير ذلك. ومن هنا نرى هذا الرابط القويّ بين الدافع الإيمانيّ، دينيًّا أكان أم غير دينيّ، والعمل من أجل ما هو أفضل في هذه الحياة على الرغم من البؤس، ذلك العمل الذي نسميه عملًا منتجًا فحسب، وذلك الذي نسميّه نضالًا واستعدادًا للتضحية في سبيل قضايا سامية. لذلك نؤكّد أننا لا نعرف نضالًا وتضحيةً من دون إيمانٍ. بل إن الإيمان بقضايا كبرى شرطٌ حتميٌّ للتضحية، وهذا ما يميّز المناضلين ـ الشهداء في سبيل قضايا كبرى من المأجورين أو المرتزقة أو المحترفين. لكنّ تلك القضايا تحتلّ لديهم مقامًا مقدّسًا هي على وجه الضبط القيم العليا التي تنتمي إلى شكلٍ من أشكال مجال المقدّس، هو المجال المقدّس الدنيويّ الذي رُفع إلى مرتبة القداسة، وبات الإيمان به عقيديًّا، والاستعداد للتضحية في سبيله مثلًا أعلى. لكننا نلاحظ أنها حالة تنتشر في الأيديولوجيات الشمولية، وأنها في ما عدا ذلك تشكل حالات نخبوية

---

(٩) استخدمنا هنا لغة من ترجمةٍ عربيّة جِديدةٍ لكتاب كانْت **نقد العقل العملي**. انظر: إيمانويل كنت، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا مهنا (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٢١٥ ـ ٢١٩.

فردية، لذلك قلّما نجدها خارج الديانات في المرحلة المعاصرة التي انهارت فيها الأيديولوجيات الشمولية ومؤسساتها.

في منظور المدرسة السلوكيّة، القضايا تحكم السلوك وتوجّهه وتكوّن اتجاهاته، فالقضايا السلوكية هي قضايا واتجاهات. وليس من سببٍ لتحيُّر الناس في تفسير ظاهرة استعداد المتديّنين للتضحية في النضال. فالعمل من دون مردودٍ مباشرٍ يكون من جانب المؤمنين الذين يلتقي فعل الخيْر بالسعادة فقط في إيمانهم. وقد يكون هؤلاء مؤمنين بالله باعتباره خيرًا مطلَقًا، وقد يكونون مؤمنين بقضيةٍ ومشروعٍ وقيم، إيمانًا يجعلهم سعداء بأدائها، حتى لو لم تكن هذه السعادة متطابقةً مع منفعةٍ ذاتّيةٍ. وليس بالضرورة أن يكون هذا إيمانًا بعقيدةٍ دينيّةٍ.

يرى كانْت أن الخيار بين الخيْر والشر خيارٌ إنسانيٌّ حرٌّ، من هنا فإنه يعتبره مسألة حقّ الناس في تقرير مصيرهم. وهذه عودة إلى فكرةٍ مسيحيّة قديمةٍ كان القديس أوغسطين (St Augustin) قد وجّه إليها تهمة الهرْطقة في القرن الخامس الميلادي. وهي مذهب الـ pelagianism، وهي الفرْقة التي رأت أن البشر يحدّدون مصيرهم وليس القدر. وذلك شبيه بتكفير بعض الفقهاء إدعاء المعتزلة أن الإنسان يخلق أفعاله، وأن من غير الجائز أن يقال إن الله جعله يفعل الشر. أما الرد على المعتزلة بأن هذا يؤكد أن الإنسان يختار، فكان يقوم على افتراض أسوأ ممّا أراد المعتزلة تفاديه. فهو يفترض أن الله لا يريد للإنسان أن يفعل إلا الخير وأن الإنسان حين يفعل الشر إنما يتغلب بإرادته على إرادة الله. وهو قلب للتناقض الذي أراد المعتزلة تفاديه، وهو أن الله يجعل الإنسان يفعل الشر. إنها تناقضات علم الكلام التي لا تنتهي، والناجمة عن محاولة فهم واستيعاب كلي الخير وكلي القدرة والمطلق بأدوات العالم النسبي ومفاهيمه، وعدم الاكتفاء بالإيمان.

كما أسلفنا في بداية هذا الكتاب، لا تقود الأخلاق إلى الدين بالضرورة النظريّة، تمامًا كما لا يقود الدين إلى الأخلاق؛ إذ وجدت ممارساتٌ تاريخيّةٌ للقداسة تشمل عقائد وعباداتٍ، ونسمّيها ديانات، من دون أن تشمل منظوماتٍ أخلاقيّةً. دخلت الأخلاق إلى الدين ضمن التابو كما يبدو، أي ضمن المحرّمات في مراحل تاريخيّة محدّدةٍ، تحوّل فيها

الدين إلى منظّم رئيسٍ لحياة البشر. إنها التابوهات الأخلاقيّة التي تختلف عن بقية التابوهات الدينيّة غير المعروفة السبب بحكم تعريفها. وهي التي ينفّذها المؤمن لأنّ الدين يحرّمها من دون سبب. أما النواهي والواجبات الأخلاقيّة في الدين ذاته فلا بدّ من أن يكون لها سبب في مرحلةٍ تاريخيّةٍ محدّدةٍ. والسبب هو أن من دونها لا يقوم المجتمع.

يكتب كانْت كما يكتب غيره من التنويريين في مجتمعٍ باتت فيه الأخلاق قرارًا فرديًّا يُتّخذ من دون الرجوع إلى الدين. لكنّ القصد أن يقال إن الأخلاق في الحياة العمليّة للبشر لا بدّ من أن تقود إلى الدين. هذا إذا وضعنا ذلك بلغةٍ أقلّ تفاؤلًا من لغة كانْت الباحث عن انسجامٍ بشريّ في مجتمعٍ أخلاقيّ، ثمّ عن انسجام بين مجتمعاتٍ أخلاقيّةٍ متسامحةٍ في ما بينها تقود إلى السلام الدائم. وطبعًا لا بدّ من رؤية الفرْق بين مفهوم التديّن العقلانيّ هذا والتديّن الفعليّ الواقعيّ وما يدفع إليه وما يوصل إليه. . . ومن الصعب عدم التعليق هنا أن بعض التنويريين حين يتمسك بالدين لا بصفته إيمانًا مطلقًا بل بناءً على تحليلٍ لوظيفته الأخلاقيّة مثلًا، فإنما يصبح الحديث تحليلًا عقلانيًّا لدين المتدينيّن ممّن هم غير متديّنين في الواقع، كما أنه ينزلق مبتعدًا مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون، وهذه معضلة التنويريّن المتمسّكين بالدين في مقابل نقّاده من التنويريّين الذين لا يرون له وظيفةً إيجابيّة. إنهم يخلطون الدين الواقعيّ القائم بالدين كما يتخيّلون أنه يجب أن يكون. في المقابل، ينتقد نقّاد الدين النصوص بناء على فعل المتدينين. وهو إجحاف، لكنه أقل ظلمًا من الأول لأنه على الأقل يتعامل مع الدين الواقعي، ويقرأ النصوص في ضوئه.

يتمثّل أساس فهم نظريّة كانْت في الدين، أو للدقّة في الأمل، في توقّعات الفرد الحديث لالتقاء السعادة وفعل الخيْر، والسعادة في نظره دنيويّةٌ. ويقترب كانْت هنا من التعريفات الوظيفيّة للدين. ومن هنا فقد يجد حتى المتديّن سعادةً دنيويّةً في القناعة الذاتيّة الإيمانيّة الراسخة بفعل الخيْر، والوقوف ضد الظلم، كما قد يجدها العلمانيّ، المتديّن وغير المتديّن، في البعد الإيمانيّ لفعل الخيْر، والوقوف ضدّ الظلّم. وفي الإمكان نقد كانْت بحجّة أنه لم يكن مثابرًا، وأنه قد شلّ العقل عن العمل و«خان» مبادئ

الفلسفة عمومًا التي لا تعرف حدودًا لعمل العقل، وأنه خان التنوير بشكلٍ خاص[10]. لكنّ كانْت كان أعْقل من ذلك، وهو لم يجهل مثل هذه الحجج: أراد في الواقع أن يبيّن أمورًا أساسية:

الأول، أن إعمال العقل خارج ما يصل إليه العقل (من بنًى سبْقيّةٍ أو قبْليّةٍ قائمةٍ فيه، أو تصل إليه بالحواس، فيعمّم منها) يعني الوصول إلى نتائج لاعقلانيّة. ويفضَّل من البداية منع العقل منها، وتركها لنشاطٍ إنساني ذهني آخر هو الإيمان[11]. والهدف هو الحفاظ على **العقل** من اللاعقلانية، وليس تقييده. وهذا لا يمنع من أن ما لم يصل إلينا بالحواس في مرحلةٍ تاريخيّةٍ محدّدةٍ، قد يصل إلينا في مراحل تاريخيّةٍ أخرى نتيجة الاكتشافات العلميّة.

الثاني، يقول أنْ لا مجال لإخضاع الإيمان، ولا الأفكار التي يقوم عليها للعقل. وهذه الأفكار هي: خلود النفس، ووجود الله، والحريّة. وعليها تقوم فكرة الثواب والعقاب وهي فكرةٌ أخلاقيّةٌ تبيِّن ضرورة الأفكار السابقة للدين.

الثالث، أن الدين ممارسةٌ اجتماعيّةٌ أخلاقيّةٌ، ويجب أن يخضع لمتطلبات **العقل العمليّ**.

يفرِّق إيمانويل كانْت إذًا بين الإيمان الذي لا يتدّخل العقل النقيّ في

---

(١٠) انظر: محمد المزوغي، **عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)، ص ٢١ و٣٠.

(١١) وهو النفي الجدليّ الذي تشتمل نتيجته على النافي والمنفيّ معًا (Aufheben)À هذا ما يقصده كانْت بإلغاء العقل في هذه المجالات. انظر: Immanuel Kant, «Zur Kritik der Reinen Vernunft,» in: Immanuel Kant, *Werke*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Theorie-Werkausgabe, 12 vols. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977), vol. 3, p. 35.

المقصود ليس تحديد العقل في مجال العقل بل تحريره من التأويل في مجالاتٍ لا يصلها، ولا يمكنه بلوغها، لأنّها ليست فيه ولا في التجربة، وبالتالي منعه من تجاوز العقل ذاته تحت عنوان نشاطٍ عقليٍّ. وهو في الواقع ما يقوم به اللاهوتيّون والفقهاء الذين يسمّون ما يقومون به علمًا، وهو ليس علمًا، أو الميتافيزيقا حتى عند فلاسفةٍ ملحدين وعلمانييّن التي تفترض مسلّمات عن الكون ونشأته وبنيته لا تصلها بالمسلمات المنطقية ولا بالتجربة الحسيّة بل بالتخمين والخيال والإلهام. ويبرز التناقض في أنهم يفعلون ذلك أحيانًا من أجل الاستغناء عن الإيمان بالله، أو بفعل الخلق فيرتكبون ما هو أكثر خطأً في نظرهم.

شؤونه ولا يُفترَض أن يتدّخل هو في شؤون العقل ويجب أن ينحصر بما لا تصل إليه حواسُّنا مثل الله والشيء بذاته من جهة، والدين بوصفه ظاهرة اجتماعيّة ومؤسّسيّة يمكن أن يُخضَعَ، بل يجب أن يخضع تاريخُها وممارساتها ومنشؤها ودورها ووظيفتها لمحاكماتٍ عقليّة.

تفتح هذه الإمكانيّة مجالًا عند كانْت لا للنقد العقليّ، بل أيضًا للتبرير العقليّ لما يراه **العقل العمليّ** أمرًا ضروريًّا، بما في ذلك عقل كانْت نفسه العمليّ التبريريّ والمساوم، وربّما الانتهازيّ، خاصّةً عندما يتعلّق الأمر بالبروتستانتيّة التي اعتبرها دين العقل. في أي حالٍ، لا يعني هذا بتاتًا أنّه اعتبر مقولات البروتستانتيّة الإيمانيّة عقلانيّةً، فعقلانيّتها تكمن عنده في فصْلها مقولات الإيمان الروحيّة الداخليّة للإنسان عن أحكام العقل.

في نهاية «**نقد العقل المحض**» يبقى المؤمن حرًّا بأن يؤمن أم لا. وهو ليس مستعدًا لأنّ يقدّم له أيّ برهانٍ عقليٍّ على صحّة إيمانه، ولا على واقعيّة الأفكار التي يؤمن بها. إنها أفكار يؤمن المؤمن بواقعيّتها من دون إثباتٍ، ومن دون حاجةٍ إلى إثباتٍ على ذلك[١٢]. اعتبر كانْت أن جوهر التديّن يكمن في الأخلاق؛ وهذا في رأينا حكمٌ تاريخيّ، وليس حكمًا نظريًّا بالضرورة. واعتبر كانْت أن المسيحيّة هي الدين الأخلاقيّ بامتيازٍ، لأنّها الديانة التي أنجبت القانون الذي يعتبره كانْت القانون الأخلاقيّ. وهو بلغة المسيح «أحبَّ لنفسك ما تحبُّ لغيرك»، لكن، قلما توجد ديانة لم تتضمن مثل هذه «القاعدة الذهبية». سبقه شبينوزا في رأينا كما أسلفنا في فهم جوهر رسالة الدين على أنه محبّة الغير[١٣].

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٩١ ـ ٦٩٣.

(١٣) يقول شبينوزا إن النصّ المقدّس لا يُعتبر إلهيًّا بمعنى تقديس حرفيّته أو الاعتقاد أن نصوصه لم تحرَّف أو تغيَّر عبر الزمن، أو أن الكلمات التي استُخدمت للتعبير عن الفكرة نفسها تبدّلت. بل المقصود هو أن الشريعة، بغضّ النظر عن الكلمات، هي كلام الله حينما تتلخّص في هذه الوصية: «حبّ الله فوق كلّ شيء، وحبّ المرء جاره كما يحبّ نفسه». هذا هو النص الذي يعبّر عن كلام الله بغضّ النظر عن الكتابات والتعاليم المختلفة، وإن كتابًا لا يدعو إلى ذلك لن يصبح كتابًا مقدّسًا، وهو في الواقع يقصد أنه لا يستحق أن يُعدّ كلامًا مقدّسًا. لكن إذا ما قبلنا أن هذا الأساس لا يفسد بل يعبّر عن نفسه باستمرارٍ في الكتب المقدّسة كلها، فإننا يجب أن ننطلق من المقولة التالية والنتائج التي تترتّب عليها من دون مناقشةٍ: إن الله موجود، وإن عنايته شاملة، وإنه =

في إطار **العقل العمليّ** يصبح الإملاء الدينيّ كإملاءٍ أخلاقيّ ملزمًا للوصول إلى نتيجةٍ أخلاقيّة وإلى ثوابٍ. لكنّه حرٌ بما هو فعلٌ أخلاقيّ، أي في إمكان المرء بما هو فردٌ مستقلٌ أنْ يختار أن يكون خيِّرًا أو شرّيرًا، وهو مسؤولٌ عن أفعاله. أين الموجب لوجود الله هنا؟ تتوقف الإجابة في رأينا على نمط التديّن، نخبويًّا أكان أم شعبيًّا مثلًا. لكن في المجمل يمكننا القول إن العمل بموجب الأمر أو القانون الأخلاقيّ يعني، بالنسبة إلى المؤمن، العمل كأن هنالك ذاتًا علويّةً ضامنةً لنتائجه الموضوعيّة (التوصل إلى عالم أفضل)، والذاتيّة (الثواب). نحن لا نعرف بالعقل إذا ما كان هناك كائنٌ علويٌّ مثل هذا. لكنّنا نتصرّف كما لو أنّنا نعرف أنّ هذا الكائن موجود(١٤). نحن نؤمن بأن هنالك الله. هذه الـ «كما لو أن» (Als Ob) لا يؤكّدها، ولا يزيل منها افتراضيّتها العقليّة («كما لو أن») إلا الإيمان. الدين عند كانْت يصبح شعورًا بالواجب من حيث هو قائمٌ على أوامر إلهيّةٍ. الأمر الأخلاقيّ يصبح أمرًا إلهيًّا. وطبعًا يدعي جاك دريدا صراحةً أنّ كانْت يقول في الواقع إنّ الله غير موجود، لكنّ الأمر الأخلاقيّ يقضي بأن نتصرّف كأنه موجود(١٥). هذا يتضمّن أيضًا إمكانيّة افتراض عدم وجوده. لكن هذه مقولة فلسفية لا يتشربها المؤمن إيمانًا. والمؤمن لا يؤمن نتيجة لضرورة التصرف «كما لو أن. . .». ويمكن أن تستغل المؤسسات السياسية والقيادات الروحية التي تستخدم الدين هذه المقولة باعتبارها دافعًا لتشجيع التديّن وغيره.

لا شكّ في أننا نجد هذا النوع من التعامل مع الدين باعتباره مهذّبًا

= قادر على كلّ شيء، وإن أمره يقضي بأن يكون التقيّ سعيدًا والعاصي شقيًّا، وإن خلاصنا يتم بفضل أمره هذا، وإن لم يعلم الكتاب المقدّس هذا في جميع موضوعاته، فكأن الدّين عبث لا أساس له. ومن هذا الأساس الشامل تُشتق قيمٌ مثل الحرص على العدالة ومساعدة المحتاج والامتناع عن القتل، وعدم التطلع إلى ما يملكه الغير، وهي قيمٌ لا يمحو الزمان منها شيئًا. انظر: باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(١٤) صرح فولتير بهذا النوع من الإيمان الذرائعي في قوله: «لو لم يكن الإله موجودًا لتعيَّن إيجاده» (Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer).

(١٥) Jacques Derrida, «Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone,» in: Jacques Derrida and Gianni Vattimo, eds., *Religion*, Cultural Memory in the Present (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), p. 12.

للنفوس ووازعًا عندما يكون الإنسان وحده أمام الله بكثرةٍ عند الوعّاظ والمفكّرين، ونجده منتشرًا عند الفقهاء المسلمين عمومًا قبل كانْت وغيره. وحتى في المناظرات الثريّة والسجاليّة التي كانت تجري في بلاط السلاطين المسلمين، حيث كانوا يحثّون السلطان على الاقتناع بأن الدين وازعٌ أخلاقيّ اجتماعيّ، حيث تغيب القدرة على السيطرة والقسر. هكذا يربط الدين عند القاضي والفقيه الماوردي (٩٧٤ ـ ١٠٥٨)، صاحب **الأحكام السلطانيّة**، بفضاء السلطة مباشرةً. كتب الماورديّ: «وأرشد الولاة من حرس بولايته الدين، وانتظم بنظره صلاح المسلمين، لأنّ الدين يصلح السرائر[١٦]، ويمنع من ارتكاب الذنوب، ويبعث على التألّه والتناصف، ويدعو إلى الألفة والتعاطف، وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها، ولا يستقيم الخلق إلا عليها، وإنما السلْطنة زمامٌ لحفظها، وباعث على العمل بها، ولو أهملوا، نوازع الأهواء جاذبة، واختلاف الآراء متقاربة لتمارحوا وتغالبوا، ولما عرف حق من باطل، ولا تَميّز صحيحٌ من فاسدٍ، **وليس في العقل ما يجمعهم على فهم يتساوى فيه قويهم وضعيفهم، ويتكافأ فيه شريفهم ومشروفهم، لذلك وقفت مصالحهم على دينٍ يقودهم** إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة، وينقطع به تنازلهم، وتحسم به موادّ أطماعهم واختلافهم، وتعلم به سرائرهم، وتنحفظ به أماناتهم»[١٧]. ولا نعتقد أن صيغ فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا تفوق هذه الصيغة دقّةً على الإطلاق.

سوف نعود إلى علاقة الدين بالدولة عند الماوردي، وفي «الآداب السلطانية» عمومًا، في أجزاء أخرى من هذا الكتاب. لكن ما نود أن نؤكّده هنا في حدود الإشكاليّة التي نبحثها هو العلاقة بين الدين باعتباره وازعًا وأخلاقًا عامّة، والسلطة السياسيّة. ويثبت نص الماوردي في هذا السياق ما أردنا قوله، وهو أن الفقهاء ورجال المؤسّسة الدينيّة، أكانوا ورعين أم غير ورعين، كانوا يدركون وظيفة الدين الاجتماعيّة، لكن من دون أن يعرّفوه

---

(١٦) والدولة طبعًا لا تصل إلى السرائر.

(١٧) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**، تحقيق محيي هلال السرحان؛ مراجعة وتقديم حسن الساعاتي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص ١٤٦.

طبعًا تعريفًا وظيفيًّا. وأخيرًا، تبيّن هذه الفقرة أن الفقيه الماوردي أدرك الفرق بين التعليل العقليّ والإيمان الدينيّ المؤسّس للأخلاق. فضّل، كما هو واضح من النصّ، فعل الدين في العموم، لأنّه يتوزّع بين الناس جميعًا، في حين أن الناس لا يتساوون بالعقل. وهو فهمٌ قريبٌ ممّا توصل إليه كانْت من فرقٍ بين **تديّن النخبة** في حدود العقل و**تديّن العامّة**، ما يجعل الوازع الدينيّ ضروريًّا.

تحدّث كانْت عن الإيمان في حدود العقل، فهل هذا يعني إخضاع الإيمان للعقل؟ وما معنى إخضاع الإيمان للعقل؟ هل يعني ذلك إثبات خطأ مقولات الإيمان بواسطة العقل؟ لا شكّ في أن هذه مهمةٌ سهلةٌ يأخذها على نفسه الفكر الإلحاديّ والريبيّ عمومًا. وآليات إظهار التناقض في التديّن معروفة، لكنّها لا تستنفد العقْلانيّة في فهم ظاهرة الإيمان. لا تتوقف العقْلانيّة على إثبات التناقضات بين حريّة الإنسان في أن يقع في الخطيئة، وكلّيّة القدرة الإلهيّة، وتبيان تناقض كلّيّة القدرة وطبيعة الله الخيّرة مع وجود الشرّ في العالم، وغيرها من الأسئلة التي طرحت أعلاه. هذه مهمة سهلةٌ تدفع المؤمن إلى التمسك بإيمانه خلف حججٍ من نوع «عقلنا لا يستوعب هذه المسائل»، و«مقولاتنا الدنيويّة المحدودةً لا تنطبق على الله»، وغيرها من المقولات التي تؤكّد انفصال الإيمان باعتباره قرارًا أو حالة نفسيّة ذهنيّة عن المحاكمات والحجج العقليّة، وتحصينه بذلك من مثل هذه المحاولات.

نعثر في الفلسفة الحديثة على جهد فلسفي لا يعتبر الشرّ مناقضًا لوجود الله الخير، بل إن شعورنا بوجود شيء ما أساسي خاطئ في الطبيعة البشرية وفي المجتمع (وهو الشر) هو الدافع إلى البحث عما يخلّصنا من هذا الشر. أي أن ثمة تيارًا فلسفيًا لا يُعنى كثيرًا بصفات الله وقدرته بقدر ما يُعنى بدوافع التدين بصفتها موّلدة للدين، ولتعريف الشر والخير بشكل ينتج دينًا. ينطلق أستاذ في الفلسفة مثل تومِس كابيتان في تناوله الظاهرة الدينيّة من أن أساس التدين هو إجابة عن حاجة (مسألة دينية) تنشأ عند الإنسان أو المجتمع، وهي حالة من عدم الارتياح. وعدم الارتياح هذا هو شعور بأن شيئًا ما في الإنسان، أو في الشرط الإنسانيّ، ليس على ما يرام

وليس خيّرًا، هو ما يمكن تسميته عدم الارتياح الديني؛ إنه الشعور بعدم الارتياح لوجود الشر. ولا يقوم دين من دون هذا الشعور. ومن هنا فإن الرؤية الدينيّة عامّة تتضمن، بحسب رأيه، مفهومًا للشر: **أولًا**، طبيعته وأشكاله ومصادره وأمثلة له. **ثانيًا**، رؤية عن الخير أو الحسن، خاصة الخير الأعظم، أي ما هو الإلهي بالحد الأدنى الذي يخلّص التوجه نحوه الإنسان من عدم الارتياح الديني؟ **ثالثًا**، تشمل الديانات عمومًا وصفًا أو ذاكرة لتحوّل إيجابيّ جرى لفرد أو لمجموعة أفراد تخلّصوا من الشعور بعدم الارتياح، أو تخلّصوا من الشرّ بالتوجّه نحو الخير الأعظم أو بالتديّن. **رابعًا**، أما على المستوى العملي فتتضمن الديانات في رأيه تحديد أنماط السلوك والأفعال التي على الفرد اتباعها أو تجنّبها من أجل تسهيل هذا التحول(١٨). علينا أن ننتبه هنا إلى أن تعريف الشر أو الخير الديني ليس بالضرورة الحسن أو القبيح الأخلاقي بشكل عام. فقد يكون مثلًا الشعور بالوحدة شرًا، كما قد يكون الشعور بالنهائية والنسبية وبانسياب الحياة من دون معنى شرًا. الشر هنا هو كل ما يثير حالة من عدم الارتياح الديني، والدين هو جواب عن عدم الارتياح هذا. ولا شك في أن الحجة دائرية للغاية هنا، فالدين يعرف بالحاجة إلى الدين الناجمة عن المسألة الدينية عند الإنسان.

ربما يعتبر البعض هذا الجهد الباحث عن التناقض بين كمال الله وأخلاقية الفعل البشري ووجود الشر، والناقد للدين بشكلٍ عام ملهمًا للعلم والعقْلانيّة وفاتحًا الطريق أمامها، لتقتحم عالم الطبيعة وقوانينه الثابتة؛ وهي القوانين التي تفترض مقاربةً تقوم على عدم وجود حريّةٍ لله في العالم يفعل فيه ما يشاء، بل قوانين وعلاقات سببيّة. لكنّ هذا الرأي نفسه لا يلبث أن يكتشف أن عددًا كبيرًا من العلماء ساهموا في هذه الاكتشافات من دون أن يتخلّوا عن معتقداتهم الدينيّة. فيتغلّب على هذه الحجّة بأن يُنسب سلوكهم هذا إمّا إلى الحصافة ومسايرة المجتمع أو إلى التقيّة، أو غيرها. وهذا الرأي يعتبرها، في الحالات كلها، عائقًا وتنويرًا غير مكتملٍ يشي دائمًا

(١٨) Tomis Kapitan, «Evaluating Religion,» in: Jonathan L. Kvanvig, ed., *Oxford Studies in Philosophy of Religion* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), vol. 2, pp. 87-88.

بتناقضاتٍ، وعدم مثابرةٍ، ومغالطاتٍ منطقيّةٍ في فكرهم[١٩]. صحيح أن هنالك من العقلانيين والمتنوّرين من يحتفظ بإيمانه مظهرًا، ويفعل ذلك من منطلق الحصافة والمسايرة للمجتمع أو «التقية»، إذا صحّ التعبير، لكن لا يجوز أن ننكر على كثير منهم إيمانهم الفعلي، وأن الإيمان هنا مفصولٌ عن الحكم العلميّ أو العقليّ. وهذا ما سيفسّر لنا ظواهر منتشرةً من نوع أن أولئك الذين يعجّ مخْيالهم بالجنّ والعفاريت والقوى السحريّة، كانوا يبنون أقوى القلاع والمنشآت بعقلّيةٍ هندسيّةٍ إنشائيّةٍ تفوق دقّتها مهارات عصرنا، أو حالة رائد الفضاء الذي يتشفّع بقدّيسه، وهو يعبر الفضاء.

طبعًا يتمثّل الوجه الأخطر لهذا الخلط في التديّن الذي يخضع العقل ومحاججته لمقولاتٍ إيمانيّة دينيّة. ولا شك في أنّ هذا النوع من التديّن مثّل عائقًا دائمًا أمام تطوّر العلوم والفنون والمجتمع، وأوجه النشاط الإنسانيّ كلها. لكنّ هنالك نوعَين من مواجهة هذا العائق التاريخيّ القائم دائمًا بنسبٍ متفاوتةٍ:

الأول هو الفصْل بين مقولات العقل ومحاججاته ومقولات الإيمان وقراراته.

الثاني محاولة تفنيد الإيمان عقليًّا باعتبار مقولاته خرافاتٍ وسخافاتٍ وترّهاتٍ غير علميّةٍ ولا منطقيّةٍ. ونحن نغامر بالقول إن الموقف الثاني هدَر

---

(١٩) يفعل ذلك محمد المزوعي على طول كتابه في محاولةٍ لإثبات عدم المثابرة العقليّة والعلميّة عند الفلاسفة العقلانيّين الذين لا يتخذون موقفًا حاسمًا من الدين بكامله، بصفته مجموعةً من الخرافات. انظر: المزوغي، ص ٢٠١.

في مقابل ذلك، نرى تنورًا أنضج عند مواطنه هشام جعيط الذي يدرك أهمية تأويل وسبر غور المعنى الأخلاقيّ لمكانة الإنسان في أسطورة الخلق. بغضّ النظر عن أسطوريتها، وذلك في رفع قيمة الإنسان على الملائكة وتمرد إبليس. «في المحاجّة الإلهيّة، المعروضة في القرآن، كان يملك الإنسان شرارة العلم والتمييز العقليّ، وبذلك أعلنه الله أعلى من الملائكة ومشاركًا له في علمه». انظر: هشام جعيط، **أزمة الثقافة الإسلامية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ٥٠.

طبعًا لا حدّ للتأويلات المهمة والمنطقيّة حول طبيعة الله المركّبة من روح الله أو نفسه ومن المادة في الوقت ذاته، وكونه أسير الصراع أو التوازن، بحسب النظريّة والموقف الأخلاقيّ المفسّر، بين عقله وروحه وغرائزه، بين جسده وميوله وإدراكه، بين طبيعته البهيميّة وطبيعته الإلهيّة. والمهم في هذا كلّه ليس أسطوريّة أسطورة الخلق وقيام العقل بتفنيدها، بل في فهم موقعها التاريخيّ ووظيفتها.

الطبيعة المعرفيّة الخاصّة بالدين، والتي لايمكن فهمها إلا من داخلها، بينما يستحيل هذا الفهم من خارجها بأدوات العقْلانيّة، فلا يجوز إخضاع شقّ النبيّ للبحر بعصاه إلى منطق عمل الغوّاصات، وطهارة نهر الغانج إلى تحليل كيماويٍّ يثبت تلوّثه، فالطهارة هنا من طبيعةٍ روحانيّةٍ إيمانيّةٍ وليس من طبيعةٍ فيزيائيّةٍ، كما لا يجوز تجاهل حقيقة الدين ودوره الاجتماعيّ والسياسيّ، ومكانة الإيمان في النفس البشريّة. فهي كما يبدو لم تزل قائمة عند كثير من غير المتديّنين أيضًا، وهؤلاء بحثوا عن «متنفسّاتٍ» دنيويّةٍ أخرى لهذه الحاجة.

في سياق مراجعته نقاش ابن رشد ضد الغزالي، وفي إطار المناقشات بينه وبين محمد عبده، يقترح فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) حلًّا يمكنني أن أعتبره من أنقى النماذج العلمانيّة النظريّة العربيّة (وهو ليس كذلك في هذا الموضوع وحده، بل في قضايا علمانية المجتمع والدولة أيضًا). لكنّه يطرحه هنا من خلال المسألة الفلسفيّة موضع النقاش: هل يخضع العقل للدين كما عند الغزالي؟ أم يخضع الدين للعقل مع تجنب مناقشة الإلهيّات عقليًّا عند ابن رشد؟ يقول فرح أنطون: «إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل، لأنّ قواعده مبنيّةٌ على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يوضَعَ في دائرة «القلب»[٢٠]، لأنّ قواعدَه مبنيّةٌ على التسليم بما ورد في الكتاب من غير فحصٍ في أصولها. ولا يجوز أن يقال إن هذه القسمة إلى «عقل» و«قلب» بدعةٌ في العلم وهادمةٌ لسلطته، لأنّ العلم يريد البحث في كلّ شيءٍ وكلّ أصل. فإن العلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان. مثال ذلك أن العلم يفترض وجود المادّة التي كُوِّن العالم منها لتعليل وجود الكون... وهو يفترض وجود النفس... فإذا كان العلم نفسه لا يزال إلى اليوم يبني قواعده على افتراض حتى في المسائل العلميّة فكيف يجوز له إنكار «الأمور القلبيّة»... مثال ذلك شعور كلّ نفسٍ بوجودها الذاتيّ فهي تقول «أنا» وتعرف أنها مستقلّةٌ قائمةٌ بذاتها. وشعور القلب بلذّة الفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالمٍ آخر، وهي الأمور التي يتهكّم عليها العقل، ويحسبها ناشئةً عن التربية والعادة، لا عن وجدان الإنسان

(٢٠) اقرأ بمفاهيم كتابنا هذا لفظ إيمان بدلًا من القلب (المؤلف).

نفسه»[٢١]. لدينا هنا صاحب موقف علماني كلاسيكي يؤكّد حقيقة الدين الوجدانيّة، لكنّه في الوقت ذاته يفصْلها عن المحاكمات العقليّة العلميّة.

حتى من ناحية إخضاع الدين للعقل، علينا أن ننتبه إلى أن التحدي الأكبر فيه لا يُجاب بوصف الحكم الإيمانيّ بأنه لاعقلانيّ بحكم تعريفه. فهو طبعًا لاعقلانيّ، ولا يحتاج ذلك إلى إثباتٍ، ذلك لأنّه إيمانيّ، بل هو يعني ما يلي:

أولًا، مواجهة التحدي العقلاني والعلميّ في الشأن الدينيّ في فهم الظاهرة الدينيّة نفسها عقليًّا، وفهم التديّن وأنماطه، وفهم ظاهرة الإيمان ومصادرها، وفهم معنى المقولات الدينيّة المختلفة، ووظيفتها، وتأثيرها في الأخلاق السائدة، وفي الثقافة السائدة. هذه هي المهمّة، وليست إظهار أن العجائب والمعجزات ليست علميّةً أو مناقضةً للعلم. وهل يحتاج هذا إلى برهانٍ؟ هي طبعًا ليست علميّةً، إنها معجزات!! ولا أحد يؤمن بالمعجزات لأنّه مقتنع بها علميًّا. بماذا يؤمن الإنسان؟ وما الوظيفة الاجتماعيّة لهذا الإيمان؟ وكيف يتحوّل إلى دينٍ وتديّنٍ وطائفةٍ ومؤسّسة؟ في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تأتي وظيفة العقل، إذا ما أراد أن يبحث في هذه الشؤون من خلال الفكر، والعلوم الاجتماعيّة المختلفة، وعلم النفس.

ثانيًا، لا تتوقّف العقلانية على إثبات تناقض قصّة الخلق مع العلم الحديث أو حتى القديم بمفهومه الأرسطيّ. المهم ليس صحّة «قصة الخلق» أو علميّتها، بل معنى قصّة الخلق والتكوين وتأثيرها الأخلاقيّ ودورها ورمزيتّها في فهم مكان الإنسان في الكون، ومسؤوليّته عن أعماله، ومعنى الخروج من الجنّة، ومعنى الأكل من شجرة المعرفة، وعلاقة معرفة الخيْر والشرّ بالحريّة، ومعنى الثواب والعقاب، والخلاص... إلخ؟[٢٢]. تمرَّد

---

(٢١) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧)، ص ٢٢٢-٢٢٣. وردت في الجزء الذي أعاد طباعة مناقشاته مع الإمام محمد عبده.

(٢٢) ربّما كان هذا ما قصده وليم جيمس في كتابه *The Varieties of Religious Experience* (**تنويعات التجربة الدينية**)، وذلك في تمييزه، غير الأصيل في رأينا، بين أحكام الوجود (Existential Judgements) وأحكام القيمة (Propositions of Values) عند دراسة الظاهرة الدينية. فأحكام الوجود عنده تتعلّق ببنية الموضوع. وفي حالة التوراة مثلًا تتعلّق هذه الأحكام بتاريخ جمعها، وهُويّة كتّابها، وغير ذلك من الوقائع. في حين تهتم عنده أحكام القيمة بأهمية الظاهرة، وقيمتها، وأبعادها، وتأثيراتها، بما في ذلك قيميًّا.

الإنسان على مصيره النهائي في قصة الخليقة البابلية قبل التوراتية، وتاق إلى الخلود بتناول ثمرة البقاء فمنحه إله خادع ثمرة تشبهها وهي ثمرة الحب، فتبين أنها تمنحه الفناء في صورة البقاء. والقصة على جمالها قريبة من قصة شجرة المعرفة التي أغوت الأفعى حواء أن تأكل منها وأعطتها أيضًا لآدم فأكل. خذ مثلًا الفرق من جهة بين الإيمان بأن الله خلق الإنسان لغايةٍ والأبعاد الأخلاقيّة المترتّبة على الإيمان هذا، ومن جهة أخرى اعتبار أنه نشأ بلا معنًى ولا غايةٍ في مفارقات عمليّة نشوءٍ وارتقاءٍ بدأت بمادّةٍ حيّةٍ غير معروفةٍ، أو أن الانسان تكوّن بدءًا بكائنٍ وحيد الخليّة (الأميبا)، أو غيرهما! وانظر أيضًا إلى الفرق بين اعتبار نشوء البشريّة نتيجة الخطيئة، بطرد آدم إلى الأرض، وأن وجودها في الدنيا عقابٌ لها على خطيئةٍ أولى، وأنّ الوجود في الدنيا طردٌ من الجنة، وهو بالتالي جِسْر إلى الحياة الابدية الحقيقيّة من جهةٍ، واعتبار وجود الإنسان على الأرض مشيئةً إلهيّةً كي يكون «خليفة الله» عليها من جهةٍ أخرى! تختلف الاستنتاجات من الازدواجيّة بين الجنّة والأرض، والروح والجسد، والدين والدنيا بشكلٍ جذريّ، إذا اتصلت بالحكاية الثانية ومعناها المحمّل بالرموز وغيرها، وإذا لم تتصّل.

ثمة معنًى حضاري وثقافي في فهم أيّ ثقافةٍ للأساطير التي يعتقد بعض المتنوّرين الإلحاديّن أنها مجرّد خرافاتٍ. ولكن حتى الخرافات تعبّر عن شيء. حتى عندما لا يصدّقها الناس، بل يتناقلونها ويكرّرونها باعتبارها موروثًا متعلّقًا بالهويّة لا بالإيمان بالضرورة، ويؤدّي ذلك أيضًا إلى التأثير في الثقافة، إنها جزء منها. انظر مثلًا أسطورة الخلق في الديانة المجوسية الزرادشتية التي تشبه التسلسل القائم في الديانات التوحيدية لاحقًا من حيث مركزية الإنسان. فهرمز خلق العالم بموجب هذه الرواية في ستة أدوار فبدأ بخلق السماء ثم الماء ثم الأرض ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان الذي يظهر باعتباره أعلى أطوار الخليقة في الدور الأخير. وتترك أساطير الخلق في ثقافة ما بين النهرين انطباعًا عن رؤيةٍ تشاؤميّةٍ للإنسان الذي شكلّه مردوخ بحسب الإينوما إيليش وغلغامش من لحم وحشٍ أولانيّ اسمه «تيامات» (إلهة البحر أو المياه المالحة) ومن دم «كينجو» أكبر الشياطين، وهو إله أبله، وأنه خلقه ليعمل ويُطعم الآلهة. وكون الإنسان خليطًا من دم إله أبله وغبار يعبّر كما في الديانات التوحيدية عن أن في الإنسان بعدًا إلهيًا، وهو

البعد الذي يسمح له بالمعرفة (ولأن فيه عنصرًا إلهيًا فهو في نظر أفلاطون أيضًا يتذكر حين يعرف، وهو يتذكر عالم الأفكار المتجاوز لعالم المادة. هذا العنصر الإلهي في الإنسان مشترك إذًا بين الفلسفة والدين). وتقابلها معركة بعل الذي يخصب الأرض ضد يم[٢٣] الذي يهدّد دائمًا بالطوفان عند الكنعانيين[٢٤]، لكنه يُبقي على حياة يم بعد توسّل عشيرا زوجة إيل، ويقتل لفيتان الذي يمكن توصيفه بإله الموت والعقم. تتكرّر هذه اللعنة على البشر في ملاحم الخلق في الديانات التوحيديّة المتأثّرة بثقافات ما بين النهرين وبابل وسومر نفسها[٢٥]: إنهم خلقوا من مواد دنيئةٍ، طينٌ أو لحم شيطانٍ، ثم نفحت فيهم روح الهيّةٌ أو دمٌ شيطانيّ، ثم إن الإنسان خُلق كي «يَعبد»، إن كانت العبادة عملًا لتغذية الآلهة، أو عبوديّةً أو طقوسًا تمجيديّةً وغيرها. فما معنى هذا؟ وما معنى تكرار هذه العناصر في ديانات المنطقة؟ ولماذا تحمل كلمة «عَبَد» «وعَبْد» في اللغات الساميّة دلالات العمل والكدّ والعبودية والعبادة في الوقت ذاته[٢٦]؟ هذه هي الأسئلة الثقافيّة والأخلاقيّة التي ينبغي أن تشغلنا حين ندرس هذه النصوص الدينيّة، وليس صحّة أو خطأ أساطير الخلق علميًّا.

لا شكّ في أن بعض الفلاسفة العقلانيين يصرّون على الاحتفاظ بالدين لا لأنّهم مؤمنون بالتأكيد، بل نتيجةً لفهم وظيفته، ويسعون إلى تنْقيته من بعض الخرافات التي لا يحتاج إليها كي يؤدّي هذه الوظيفة. وكانْت هو أحدهم. لكنّه، يرتكب في هذا المجال تحديدًا خطأ الملحدين الذين يُخضِعون روايات الدين لمحاكمات العقل. ينجح هؤلاء ولا ريب في إثبات

(٢٣) تعني بحر بالعبرية والآرامية. وتعني في الأسطورة إله البحر. ما يؤكد نظرية ماكس مولر مرة أخرى.

(٢٤) من الواضح هنا أنها أساطير الخلق في حضارة زراعية.

(٢٥) ليست مصادفة أن تُكتب قصة الخلق العبرية بعد سبي بابل في نوع من تحدي هُويّة في المنفى. ففي مقابل خرق مردوخ للعالم كان لا بد من أن يدعي اليهود أن إلههم خلق العالم، وأن يأتوا بقصة خلق خاصة بهم.

(٢٦) «عقد» و«عقوداه» بالعبرية تعنيان العمل كما تعنيان العبادة. وتستخدم على هذا النحو حتى اليوم. في حين ظلّ لفظ «عبد» بالعربيّة متعلق بالعبادة. ألا يعني أن يكون الإنسان عبدًا لفلان أنه ينفذ جميع ما يأمره بفعله؟

خرافيّتها، فهذه مهمةٌ سهْلة. لكنّ الملحدين إذا بدأوا بهذا الجهد لا يتوقّفون عند مقولةٍ أو اثنتين، بل ينفون الإيمان بخلود الروح وبالثواب والعقاب وبالله ذاته. من هنا يبدو لهم جهد كانْت في تفنيد الأساطير غير مثابرٍ ومتناقضٍ مع ذاته. وهو في الواقع ليس متناقضًا مع ذاته، بل يعرف حدود المعرفة العلميّة. ولو كان إيمانويل كانْت أكثر دقّةً، وقال إنه لا حدود معروفة للعقل، وإن العقل لا يقتصر على العلم، لَحَلَّ جزءًا كبيرًا من الإشكال. لأنّ بإمكان العقل أن يفكّر عقلانيًّا في أمورٍ لم يصل العلم إلى صيغ دقيقةٍ بشأنها.

لكنّ الحقيقة هي أن مهمة العقل، ما دام الفصْل قد حصل بين المحاكمة العقليّة والإيمان الدينيّ، ليست التدخل في تصحيح المقولات والروايات، بل في فهم منشئها التاريخيّ وسياقها أولًا، ومعناها ثانيًا، ووظيفتها ثالثًا وكلّها مجالات لإعمال العقل، وحتى لإعمال البحث العلميّ بمعناه الدقيق.

قد يعيِّر باحثُ الفيلسوف كانْت بأن موقفه من الدين يشكلّ حالةً ارتكاسيّةً مقارنةً بالماديين الفرنسيين الذين فنّدوا الدين، وهزأوا به وسخروا من مقولاته وخرافاته، وبأن على الفيلسوف أن يختار بين أحد إلهيْن: العقل أو الإيمان، ولا ثالث لهما. هذا صحيح فلسفيًا. وسيّد الفيلسوف في الفلسفة وفي فعل التفسير والمحاجة هو العقل وليس الإيمان، بما في ذلك عندما يحلّل الدين ومكانته ومنشأه ووظيفته. لكنّ الإيمان، إيمانه بصفته فردًا، أمرٌ آخر. فهو فعل نفسي لا تقنعه الحجّة، أو هو فعل أخلاقيّ مرجّح عقليًّا بسبب وظيفته الأخلاقيّة وليس بسبب إيمان. هنا يمكن اعتبار أن ترجيح الإيمان عقليًّا بالعقل العمليّ الأخلاقيّ وسداده يجريان من أجل الآخرين. من هنا يبدو مثل حالة من عدم المثابرة، لكنّها عدم مثابرةٍ في حدود العقل.

كما أن من السخافة السخريّة من الفلسفة باسم العلم، كذلك من السخافة السخريّة من الدين باسم الفلسفة العلميّة؛ فالدين يتعامل مع أسئلة الفلسفة الجوهريّة نفسها التي لا يتعامل معها العلم مثل أسئلة المعنى والوجود والبدايات والنهايات. وهي أسئلةٌ فكريّةٌ وروحيّةٌ، حتّى إنّها قد تكون عقلانيّةً، لكنّ العلم لا يزعم امتلاك إجابةٍ عنها، ولا يدّعي حتى طرح هذه

الأسئلة. فهو حين يدّعي ذلك يتوقّف عن أن يكون علمًا[٢٧]. تبقى هذه أسئلةً مصيريّةً ووجوديّةً حتى لو لم يعالجها العلم. ويعتبرها كثيرون الأسئلة الأكثر أهميّةً في الحياة. ولم ينفِ العلم الميتافيريقا؛ والفلسفة لم تدحض الثيولوجيا ـ اللاهوت، وذلك خلافًا لما يدّعي أوغست كونت في ثلاثيّته التطوريّة[٢٨]، بل بالعكس، فقد قامت الثيولوجيا بعد الفلسفة، لا قبلها حتى تنفيها الأخيرة تاريخيًّا. استخدمت الفلسفة أدواتها (أداتيًّا إذا صحّ التعبير) في تبرير الدين عقليًّا. ولم يكن الدين الطبيعيّ البدائيّ قبل نشوء الفلسفة بحاجةٍ إلى لاهوتٍ يمنهِجُهُ أو يحوّله إلى نسقٍ فكريّ مبني عقليًّا. إذ كان نشوء الفلسفة وضرورات الدفاع عن الدين في وجهها، إضافةً إلى الوساطة بين الشرعيّة الدينيّة والسلطة الدنيويّة من أهمّ دواعي نشوء الحوارات والكتابات الفقهية واللاهوتية الأولى في أيّ دينٍ. لا، لم يكن أوغست كونت على حقّ. ولم تحلّ الفلسفة محلّ اللاهوت، ولا احتلّ العلم التجريبي مكان الفلسفة، بل وُجدت جميعها بالتزامن باعتبارها أبعادًا للثقافات المختلفة، وعناصر في مركّباتها مع اختلاف في هيمنتها بوصفها أنماطًا في الوعي.

أين نواة الحقيقة في هذا الطرح؟ إنها في التاريخ. نشأت النبوّة والحكمة اليونانيّة (الفلسفة هي حرفيًّا محبّة الحكمة) في المرحلة التاريخيّة نفسها على تخوم مرحلة العبوديّة في التاريخ وعلى تخوم الإمبراطوريّات في الجغرافيا. في بلاد الهلال الخصيب وكنعان التي تُعتبر مهد الحضارات وفي

---

(٢٧) كتب مالك بن نبي يقول: «منذ الاكتشافات الأخيرة لعلم الفلك فطن العلم إلى نطاقه المحدود؛ وفي ما وراء السديميات السحيقة في البعد، وراء ملايين السنين الضوئية، وربما ملياراتها، تمتد الهاوية التي لا قرار لها، إلى اللانهائية التي يستحيل الوصول إليها، أو حتى إدراكها بالنسبة إلى الفكر العلمي، إذ لا يجد هذا التفكير موضوعه الخاص وهو: الكم والعلاقة والحالة.

فأي كم؟ وأي علاقة؟ وأي حالة؟ هذه الأسئلة كلها لا معنى لها خارج حدود المادة. والعلم نفسه لا معنى له وراء السديميات الأخيرة التي تقف عل الحدود بين عالم الظواهر، واللانهاية اللامادية. وراء هذه الحدود يستطيع الفكر الديني وحده أن يقول شيئًا واضحًا بيّنًا: (الله يعلم)». انظر: بن نبي، ص ٨١.

(٢٨) وضع كونت تطوّر العقل البشريّ في مسارٍ يبدأ بالدين وينتقل إلى الفلسفة، ثم تكون مرحلة العلم الوضعيّ أرقى المراحل. تركت هذه النظريّة عن تطور حالات الإنسانيّة العقليّة تأثيرًا بالغًا في علمانيي بداية القرن العشرين العرب مثل إسماعيل مظهر وسلامة موسى ومحمد حسين هيكل (في مرحلته الأولى) وخاصّةً في كتاباتهم عن العلم والإيمان.

الصحراء نشأت النبوّة، وفي اليونان نشأت الفلسفة. كان تقاطعهما في المسيحيّة والإسلام أساس حضارة العصر الوسيط برمّتها.

العلاقة بين اللاهوت والفلسفة علاقةٌ نظريّةٌ وتاريخيّةٌ عند هيغل. فبعدما استعرض تفنيدات كانْت لوجود الله باعتبارها من أعمال الفهم (Vestand) الذي (خلافًا للعقل) لا يحتمل التناقضات في الموجودات متوجّهًا إلى فهم وظيفة الدين بالعقل (Vernunft)، فإنه ربط بين الفهم الفلسفيّ والتاريخيّ للدين ولله نفسه. إذ اعتبر الدين مرحلةً ضروريّةً في تعرّف الروح إلى ذاتها في التاريخ، ثمّ في تاريخ الفكر، وفي تاريخ الأديان ذاته. الدين بالنسبة إلى هيغل هو تعرّف الروح النهائيّة إلى ذاتها، أو إدراكها لذاتها عبر الروح النهائيّة، أي عبر التديّن الإنسانيّ. وبما هي تعرّفٌ الروح النهائيّة إلى الروح اللانهائيّة أو انشغالٌ بها، فهي مرحلة ضروريّةٌ للفلسفة التي تتعامل مع قضاياها نفسها. يحسن هيغل القول في محاضراته عن فلسفة الدين: «تُتهمُ الفلسفة بأنها تضع نفسها فوق الدين. وهذا الادعاء غير صحيح... فهي تضع نفسها فوق شكل الإيمان فحسب، ويبقى المضمون ذاته»[٢٩].

نجد في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة توجّهًا شبيهًا عند الفارابي. فهو ذهب بطريقته إلى حدّ اعتبار التناغم بين الدين والفلسفة ضروريًا للانسجام وللسلام الاجتماعيّ. واعتبر الفارابي النبيّ محمدًا هو الفيلسوف الذي نظّر له أفلاطون. ويقترب في طرحه لدور الدين تاريخيًّا إلى حدٍّ بعيدٍ من منهج هيغل، لأن المنبع واحد عند أفلاطون. من هنا يلتقي الدين والفلسفة بالضرورة عنده في المدينة الفاضلة. لكنّه يرى في الدين أداةً لنقل الحقائق نفسها التي تصل بها الفلسفة إلى الجمهور. فعلاقة حقائق الدين بحقائق الفلسفة عنده علاقة محاكاةٍ. يتصوّر الفلاسفة الحقائق كما هي، أما أهل الديانات فيتخيّلونها مثالاتٍ وخيالاتٍ. وهو يعتبر لذلك الفلسفة سابقةً على الملّة[٣٠]. وبمعنى ما، يقول الفارابي شيئًا شبيهًا بالمقولة التي يبدأ بها إنجيل

(٢٩) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hrsg. Hermann Glockner, 20 Baenden (Stuttgart: Frommann, 1949-1959), bd. 16, p. 353.

(٣٠) الملة عند الفارابي هي «آراء وأفعال مقدرة مقيّدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضًا له فيهم أو بهم محدودًا»، انظر: أبو نصر محمد بن محمد =

يوحنا وهي: «في البدء كان الكلمة (Logos)» (وفي النسخة اليونانية λόγος).

يكتب الفارابي في **كتاب تحصيل السعادة**: «متى حصلت هذه الأشياء النظريّة التي تبرهنت في العلوم النظريّة مخيّلة في نفوس الجمهور، وأوقع التصديق بما تخيّل منها، وحصلت الأشياء العمليّة بشرائطها التي بها وجودها ممكنةً في نفوسهم واستولت عليها... حصلت الأشياء العمليّة والنظريّة تلك، وهذه بأعيانها إن كانت في نفس واضع النواميس فهي فلسفة، وإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملّة». يميّز الفارابي إذًا بين وقوع الأفكار نفسها في نفوس الجمهور ووقوعها في نفس واضع النواميس، وهو العقل الأسمى الذي تتماهى معه الفلسفة. ذلك أن «الذي يبيّن في نفوس الجمهور متخيَّل وإقناع، وعلى أن واضع النواميس يتخيّل هذه الأشياء، وليست المتخيّلات له، ولا المقنعات فيه، بل يقينيّة له... ملكة له، وإقناع لغيره، ويقين له، وعلى أنها ملّة، وله هو فلسفة»[٣١]. والإقناع عند الفارابي هو الذي يؤدي إلى الاعتقاد أو الإيمان، أما اليقين فهو اليقين الفلسفي.

ربّما دحضت الفلسفات العقْلانيّة والماديّة مقولات اللاهوت، لكنّ الفلسفة واللاهوت ابنتا التنظير الفكريّ نفسه بأسئلةٍ وصيغةٍ مختلفةٍ: من الانشغال بالذات الإلهيّة وطبيعتها إلى الانشغال بالذات الإنسانيّة، وببنية الكون. هذه كلّها ليست عوالم منفصلةً بأسوارٍ صينيّةٍ بعضها عن بعض، ولا تفصل بينها محيطات. كانت التحوّلات العقْلانيّة في الفلسفة أساس العلم. ولا شك في أن الفلسفة اتخّذت مسارًا آخر في الإجابة عن الأسئلة نفسها التي يجيب عنها الدين، بما هو إجابةٌ عن عزلة الإنسان في الكون، والتفكير بفكرة الحياة والموت، وغيرها من القضايا الوجودية. و«كلّ هذا يعطي الديانات الكبرى قيمةً ووجاهةً»[٣٢].

= الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨)، ص ٤٣. وهذا أحد أكثر التعريفات تجريدًا وتعميمًا في مفهوم الطائفة الدينيّة. انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٨٩.

(٣١) الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، ص ٩٤.

(٣٢) نحن نتفق مع تقويم هشام جعيط هذا، في: جعيط، ص ٤٥.

لا شكَّ في أن هنالك علاقة[٣٣] بين الكسر العلمي مع الميثولوجيا في الغرب، منذ ما يمكن تسميته عصر العقل في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والكسر الذي صنعه الدين مع الميثولوجيا في سياق الحضارة الغربيّة عندما حاول لاهوت الديانات التوحيديّة أن يبرّرها عقليًّا بإدخال الفلسفة إلى الدين، وأن يُعقلن الدين أو أن يثبته فلسفيًّا. أدت هذه المحاولات إلى أزمة عميقة في الفلسفة والدين على حد سواء. في حين ظلّت ديانات كثيرة في العالم متصالحة مع الميثولوجيا، ولم تمثّل لها الأسطورة عائقًا في سير الحياة اليومية، ولم تحاول الديانات تلك أن تعقلنها. أي لم ينشأ فيها تعامل متشدّد مع الأسطورة، وواصلت تأدية دورها الشعوري ووظيفتها المعنويّة. أدّت ردات الفعل على محاولات عقلنة الدين فلسفيًا بواسطة اللاهوت إلى عودةٍ إلى النصّ الدينيّ بحرفيّته، أي من دون محاولات تأويله أو تفسيره ومن دون أسطرته، باعتبار الأسطورة نصًا تاريخيًّا حقيقيًّا. ولا يكتفي هذا النمط من الإيمان المعرفي بالأسطورة بعدم تفريقها البنيوي بين الحقيقة والخيال، بل يدعي أنه الحقيقة، وما عداها خيال. من جهة أخرى، أدت إلى تخلّي المنهج العقلي بالتدريج عن الدين باعتباره أسطورة والتوجه الفلسفي إلى العلم باعتباره نقيضًا لها وإلى الدين على حد سواء.

حصل هذا الكسر في الغرب. أما في العالم الإسلامي، فحصل الكسر من دون النقلة الفلسفيّة، أي أنّ في مقابل العودة الحرفيّة إلى النص ظل نقيضها الكلامي يحافظ على الفلسفة في إطار تبرير الدين، في حين أن الدين بالنسبة إلى المتديّن ليس إما نصًّا حرفيًّا أو نصًّا مؤوَّلًا، بل هو، إلى حد بعيد، أسطورة معيشة، يعيش المتدين مضمونها ويتشرّبه في حياته ويؤثر في سلوكه. ولم يَشْغَل المتديِّن المسيحي نفسه كثيرًا في إثبات وقوع الصلب والموت والقيامة. فهي بالنسبة إليه عملية تاريخيّة وقعت، وهي في الوقت ذاته واقعة معيشة (خياليّة تخيّليّة دائمة) عاشها المسيحي عبر طقوس وعبر تأثيرها في أخلاقه وسلوكيّاته.

في أي حال ليس اللاهوت ظاهرةً مرتبطةً بالفكر الفلسفيّ ونقيضًا له

(٣٣) نقول علاقة لا سببًا حصريًا.

ولتاريخيّة الأسطورة في الوقت ذاته فحسب، كما أسْلفنا، بل ظاهرة ذات علاقة بالمسيحيّة إلى حدّ بعيدٍ أيضًا. هنالك في الديانات الكبرى كلها «علوم الدين»، أكان ذلك من ناحية الطقوس والشعائر والتشريع أو حتى من جهة غير المرئيّات. لكن في اللاهوت المسيحي (ولاحقًا، أو بالتوازي عند المعتزلة في الإسلام) نجد جدليّة الفهم والإيمان، ومحاولة تفسير الذات الإلهيّة عقلانيًّا بأنها مهمّة طرحها أنسيلم الكانتربري (١٠٣٣ ـ ١١٠٩)، وتتابعت هذه المهمّة، ووصل مداها حتى هيغل، إنها «الإيمان بحثًا عن الفهم»[٣٤] (Fides Quaerens Intellectum). ويمكننا أن نقدّر تأثّر الفلسفة نفسها بهذا المسعى. وإضافة إلى البحث عن فهم الوجود وما وراء الوجود ومعنى وجود الإنسان في الكون، فإن هنالك علاقة مضمونية عينية بين الفلسفة المثاليّة العقْلانيّة الأوروبيّة، وقيام الثقافة المسيحيّة الأولى بتسخيف قيمة العالم المادي وتبخيسه، والحطّ من قدره، وتشديدها على الإنسان والروح.

هنالك فرقٌ بين الدين النصيّ وغير النصيّ. كما يبدو أن ثمة فرقًا بين الوعْظ بحلول الروح القدس في البشر جميعًا وقدرتهم على تمييز الشرّ من الخيْر بواسطة الضمير من جهة، وفعْل ذلك فقط نتيجةً للتقيّد بتعاليم كتابٍ مقدّس من جهة أخرى. لا توجد دياناتٌ تقتصر على النزعة الأولى وأخرى على الثانية، لكنّ الميْل في اليهوديّة والإسلام هو إلى الأمر الثاني، لا بسبب أهميّة النص في الديانتين فحسب، بل لأنّ مواقف اجتماعيّةً وسياسيّةً حالت دون تغلغل الفكر الفلسفي وعلم الأخلاق في فقْههما أيضًا. ومصير محاولة المعتزلة ما كان ممكنًا القضاء عليها، بل جرى تهميشها في الفكر الدينيّ، فيما تأثير الفلسفة الرواقية والرواقيين في المسيحيّة وبولس الرسول تحديدًا في مسألة الضمير واضحٌ للغاية.

لا يمكننا استنتاج خصوصية المجتمعات والبشر من هذا التقسيم نفسه في بنية الديانة. ليست الفروض والوصايا والقوانين في المسيحيّة معدّةً لله ولتلبية إرادته، بل هي لمنفعة البشر، والحَكَم في ألا يضرّ الإنسان نفسه والآخر هو الضمير، وليس ضمير الشخص وحده، بل يجب أن يتوافر

---

(٣٤) Rémi Brague, *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*, Translated by Lydia G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 2007), p. 6.

مفهوم عن ضميرٍ عامٍّ[٣٥] هو في النهاية أساس القانون الأخلاقيّ الفلسفيّ الذي نصّ عليه فلاسفة مثل كانْت في ما بعد. نعم لا يوجد خطٌ فاصلٌ بين اللاهوت والفلسفة. من هنا فإن فلسفة كانْت الأخلاقيّة في النهاية فلسفةٌ مسيحيّة (قبل أن تكون بروتستانتيّةً كما ذكرنا أعلاه). لا يمكن فهم الأمر الأخلاقي الذي سبق أن ناقشناه في فصل الدين والأخلاق من دون فهم الوصية الدينية المسيحيّة التي تنسب في اليهوديّة إلى الراب هيلل الذي عاش عشية تأسيس المسيحيّة والذي نسب إليه القول «عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك»، وهي جملة تختصر التوراة كلها. كما نسبت للراب عكيفا مقولة «أحبَّ لقريبك ما تحبُّ لنفسك»، وتنسب في الصين إلى كونفوشيوس قبل المسيحيّة عبارة «أحبَّ لغيرك ما تحبُّ لنفسك». وعلى لسان المسيح نجد هذه القاعدة الأخلاقية التي يطلق عليها الأخلاقيون «القاعدة الذهبية» في إنجيل متى، «**فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضا بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء**»[٣٦]. ويصل المسيح في العهد الجديد إلى اعتبار المحبة أساس الدعوة، فالمحبة الإلهية يجب أن تعم العالم وتشمل الأعداء: «**أحبوا أعداءكم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم. لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات، فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين. لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم، فأي أجر لكم؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون ذلك؟ وإن سلمتم على إخوتكم فقط، فأي فضل تصنعون؟ أليس العشارون أيضًا يفعلون هكذا؟**»[٣٧]. وهنا يتجاوز المسيح القاعدة الذهبية المعروفة في كثير من الحضارات[٣٨] إلى

---

(٣٥) وهو ليس الإجماع ولا السواد الأعظم بالضرورة.

(٣٦) انظر: **الكتاب المقدس**: «انجيل متى،» الفصل ٧، الآية ١٢، و«انجيل لوقا،» الفصل ٦، الآية ٣١.

(٣٧) هذا يقوله يسوع المسيح في الجزء الأول من الموعظة على الجبل. انظر: المصدر نفسه، «انجيل متى،» الفصل ٥، الآيات ٤٤-٤٦.

(٣٨) كتب الكثير عن تاريخ القاعدة الذهبية الأخلاقية في الديانات المختلفة وقد وجدنا دراسة مبكرة تلخصه في: Joyce O. Hertzler, «On Golden Rules,» *International Journal of Ethics*, no. 44 (1933-1934), pp. 418-436.

تأسيسها على محبة إلهية شاملة غير مصلحية؛ ويطلب من المؤمنين من أتباعه تحديدًا الاقتداء بها. واستُخدمت القاعدة الذهبية في نقاشات اللاهوتيين في القرن السابع عشر لتبرير التسامح مع الطوائف والفرق الدينية الأخرى.

كما نجد الفرق بين الفرض الديني الذي يطاع من دون سبب، وتعويل الإيمان الخلقي الطابع على الضمير لا على التحريمات على أنواعها. هكذا على الأقل في **رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس**: **«كل الأشياء تحل لي، لكن ليس كل الأشياء توافق. كل الأشياء تحل لي، ولكن ليس كل الأشياء تبني. لا يطلب أحد ما هو لنفسه، بل كل واحد ما هو للآخر. كل ما يباع في الملحمة كلوه غير فاحصين عن شيء، من أجل الضمير. لأنّ للربّ الأرض وملأها. وإن كان أحد من غير المؤمنين يدعوكم، وتريدون أن تذهبوا، فكل ما يقدم لكم كلوا منه غير فاحصين، من أجل الضمير. ولكن إن قال لكم أحد: هذا مذبوح لوثن فلا تأكلوا من أجل ذاك الذي أعلمكم، والضمير. لأن للرب الأرض وملأها. أقول الضمير، ليس ضميرك أنت، بل ضمير الآخر. لأنه لماذا يحكم في حريتي من ضمير آخر. فإن كنت أنا أتناول بشكر، فلماذا يفترى علي لأجل ما أشكر عليه. فإذا كنتم تأكلون أو تشربون أو تفعلون شيئًا، فافعلوا كل شيء لمجد الله»**[٣٩].

لأنّ المسيحيّة تصرّ على عدم فرض فروضٍ جديدةٍ على المؤمنين، وتترك للضمير أن يقرّر عبر التفاعل مع التجسد والافتداء والقيامة، فالبشر لا يعبدون ويطيعون فحسب، بل يشاركون في المحبّة والعناية الإلهيّة عبر تحول الله عمليًا إلى روح، وتَجسّد الروح إنسانًا أيضًا، كما أن البشر يمكنهم التوصل بـ **القانون الطبيعيّ** إلى التمييز بين العادات السيئة والعادات القبيحة.

كانت قضية وقتٍ قبل أن يستنتج لاهوتيو الكنيسة من القديس أوغسطين وحتى توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) عدم وجود تناقضٍ بين

---

(٣٩) **الكتاب المقدس**، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الأصحاح ١٠، الآيات ٢٣ ـ ٣١.

أخلاق الفلاسفة والقانون الطبيعيّ من جهة، وأخلاقيّات المسيحيّة كما يفترض أن تكون من جهة أخرى، ما يسمح باستيعابها علنًا فيها، خلافًا لمصير محاولات ابن رشد وغيره في مواجهتهم المؤسّسة الدينيّة.

خلافًا لما هو رائجٌ عنه، ناقش ابن رشد الفلسفة من موقع الفقه والشريعة مبيّنًا أن التفكير البرهانيّ العقلانيّ الفلسفيّ يفيد دين الحقّ لأنّه حقّ، بل اعتبر البرهان العقليّ والنظر والاعتبار فرْضًا دينيًّا على أهل البرهان، واعتبر تحريمه معصيةً لأوامر الله، وبالتالي تحريمه هو الكفْر. وبين عرضِه التخيّل والتصور المطلوبيْن للعامة لغرض الإيمان، وعرضِه البرهان، حارب ابن رشد الفرق الكلاميّة التي لا تفيد هذا ولا ذاك. هكذا يجب أن نفهم على الأقل كتابَي **فصْل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** و**تهافت التهافت**، في الردّ على الغزالي. «فإن الحقّ لا يضاد بالحقّ بل يوافقه ويشهد له»، و«الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة»[٤٠]. لكنّ مصير فلسفة ابن رشد في عالم الثقافة الإسلاميّة خلافًا لمصير توما الأكويني في الثقافة المسيحيّة هو الفرق بين مصير الفلسفة العربيّة الإسلاميّة ومصير الفلسفة الأوروبّية.

بموجب الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة، وجزءٍ كبيرٍ من مفكريّ النهضة الذين سبقوها، فإن فكرة الله هي التي أظهرت فكرة الإنسان. وكما هو معروف، غالبًا ما يقول الناس، كما في الاقتباس من ماركس، إن «الإنسان هو الذي خلق الله وليس العكس». باتت هذه مقولةً ماديّةً منتشرةً، بل وسريعة الانتشار لسهولتها، وقوة إيقاعها التكثيفيّ المؤثّر، لكنّها ليست مقولةً فلسفيّةً مهمّةً إطلاقًا. هذا الوعي المادي في نقد الدين، المتمثّل بهذه العبارة، قائم منذ أقدم العصور. أما الفكرة الفلسفيّة الأهم، فهي أنه حتى لو صحّت هذه الفكرة، فلماذا خلق الإنسان الله؟ والأهم منهما أنه: كان يصعب التفكير بفكرة الإنسان المجرّدة قبل فكرة الله وتعميمها. يصعب

---

(٤٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، المقدمة، ص ١٣ و٩٦ من نص ابن رشد.

التفكير بإمكان تعميم الإنسان فوق الخصوصيّات الإثنيّة والقبليّة والجهويّة وغيرها من دون إنجازات الإسلام والمسيحيّة، أي من دون فكرة الله الواحد لكلّ البشر. وربّما بهذا المعنى حتى من الناحية الفلسفيّة فإنه إذا لم يصحّ فلسفيًا أن الله خلق الإنسان، فإن فكرة الله قد «خلقت» فكرة الإنسان كتجريدٍ، وكممثّل لنوعٍ بشري. وسوف نرى لاحقًا في الجزء الثاني من الكتاب أنها أساس الفكرِ الأنسني (Humanism).

ثانيًا: ماركس

في تقليد نقدي يرى في الدين خداعًا مقصودًا بهدف السيطرة. وفي نظرة نقديّة أعمق ترى في الدين ظاهرة ناجمة عن اغتراب الإنسان عن جوهره. وفي عودة إلى التعامل مع الدين كأنه أيديولوجيا ضبابية تطمس وعي الجماهير بظروف حياتها الواقعية. وفي تحوّل هذا التعامل مع الدين بنفسه إلى أيديولوجيا.

إن التعامل مع الدين باعتباره أداة سيطرةٍ أيديولوجيّةٍ على الناس البسطاء بواسطة الخرافات، بمعنى أنه خداع وتضليل منظّمان يقوم به رجال الدين للسيطرة على أذهان الناس لمصلحتهم، أو لمصلحة طبقاتٍ دينيّةٍ أخرى، هو موقف تبنّاه التنوير الأوروبيّ بصيغته الراديكاليّة، متأثّرًا بردّة فعله على نظام الامتيازات التي كانت تحصل عليه الأسقفيّات المحليّة ورجالها، ولا سيّما في فرنسا في ما يُطلق عليه مدرسيًّا في التاريخ الفرنسيّ اسم «المجتمع الفيوداليّ»، وهو حرفيًا المجتمع الإقطاعيّ، لكنّه في مفهومه «الفيوداليّ» التاريخيّ مجتمع الامتيازات، وما تمأسسه «الهيئات الوسيطة». نحن نجد جذور هذا النقد لدى العديد من مفكّري القرون الوسطى ممن رأوا في الدين أداة خداعٍ للناس، حتى لو كان خداعًا لمصلحة الناس أنفسهم لتخويفهم من فعلٍ الشرّ مثلًا، أو لإيجاد مرجعيّاتٍ أخلاقيّةٍ وحتى اجتماعيّةٍ. وهو تفسير يذكِّرُ بتعامل وسائل التربية القديمة مع الطفل لقيادته إلى فعلٍ ما، أو الامتناع عنه، وذلك بالكذب عليه وتخويفه، أو برواية الأساطير المختلفة في تفسير الظواهر التي يصعب عليه فهمها، أو الأوامر والنواهي التي لا يفهم سببها.

كتب ميكيافللي (Machiavelli) (١٤٦٩ ـ ١٥٢٩) ذلك صراحة في كتابه **الأمير**. وهو يكاد لا يعالج الدين، لكنّه يرى أن الصراعات على السلطة داخل المؤسّسة الدينيّة الكنسية مدفوعة بالجشع وحب السيطرة تمامًا كما في حالة الأمراء الدنيويّين. رأى في البابا يوليوس الثاني أداة إيضاحٍ جيّدةً عن أن صورة العنيف المتهوّر أفضل من صورة الضعيف الحذر. وفي نصائحه لما يجب أن يكون عليه الحاكم كتب ميكيافللي أن الأمير «يجب أن يظهر رحيمًا مؤمنًا إنسانيًّا ومتديّنًا. . .»[41] (لاحظ أن فكرة التظاهر بالتديّن واضحة في بداية عصر النهضة كأداة في الحكم عند ميكيافللي!). . . ثم يتابع قائلًا: يجب تخطّي حتى هذه المظاهر، إذا ما تطّلب الأمرُ إظهارَ القوّة على حسابها.

بعده، رأى توماس هوبس أن معظم الدين، إن لم يكن كلّه، قائمٌ على حجج معطوبةٍ، ومغالطاتٍ منطقيّةٍ. وجعل له أربعة عوامل وأسسًا مساعدةً: ١. الاعتماد على ما يسمى الأرواح، ٢. الجهل بأسباب الظواهر، ٣. عبادة ما يخشاه الإنسان ويخافه، ٤. الخلط بين المصادفة والنبوءة الإلهيّة[42]. ومن الأمثلة التي ساقها لتبيان هذه المغالطات يمكن القول إن هوبس كان أول مفكّرٍ يبدأ بما يمكن تسميته الدراسات التوراتيّة النقديّة، وبتوسّعٍ أقلّ مما قام به شبينوزا.

لم يتعامل المفكّرون النقديّون الأكثر تركيبًا مع الدين بهذه البساطة؛ إذ رأى كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) في الدين تعبيرًا مثاليًّا عن طموحات البشر ومخاوفهم. اعتبر الدين «تنهيدة المظلوم المقموع وقلبَ عالمٍ بلا قلب»[43]، وإسقاطًا لعالم الإنسان المنفصم والمغترب على عالمٍ آخر، هو عالم المثال. وترد في كتابه **نقد فلسفة الحق عند هيغل** (١٨٤٤) مقولته

---

(٤١) Niccolo Machiavelli, *The Prince*, Ed. and Trans. Lester G. Crocker (New York: Pocket Books, 1963), p. 77.

(٤٢) Thomas Hobbes, *Leviathan, Parts I and II*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview Editions, Rev. ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011), pp. 111-123.

(٤٣) Karl Marx and Friedrich Engels, *On Religion* (Moscow: Progress Publishers, 1957), p. 37.
هذا الكتاب هو مقتطفات عن الدّين من كتب مختلفة لماركس وإنغلز.

الشهيرة الكثيرة الاقتباس «الدين أفيون الشعب»[٤٤]. نحن نقصد هنا تصحيح العبارة الرائجة عنه وهي «الدين أفيونُ الشعوب» لا زيادةً في التدقيق بل لغرضٍ. قال ماركس «أفيون الشعب» لا الشعوب كما درجت العادة عند الاقتباس بالعربيّة، أي أن ماركس لم يرَ في الدين مخدّرًا للإنسانيّة تعميمًا، بل ادّعى دورًا تخديريًّا للدين في سياق علاقة الشعب بالدولة. ولا يقلل هذا التمييز من إلحادية ماركس في أي حال.

الأصل أنه رأى أن الدين هو من صنْع الإنسان، وأن نقده مقدّمة لنقد اغتراب الإنسان عن ذاته، الناجم عن العلاقات الاجتماعيّة السائدة. والنصّ مصوغٌ بلغةٍ هيغليّة تكثر فيها المضاربات الفلسفيّة وحتى اللفظيّة. لذلك فسوف نحاول في ضوء العودة إلى النصّ الأصليّ إنصافًا للفكر الماركسي أن نورد منه هنا أطول فقرةٍ ممكنةٍ (بترجمة المؤلف) عن الأصل في النص الألماني: «بالنسبة إلى ألمانيا، أنجِزَ عمليًا إنجاز نقد الدين[٤٥]، فنقد الدين مقدّمةٌ لأيّ نقدٍ. . . والإنسان الذي وجد واقع السماء الخياليّ هناك حيث بحث عن الإنسان الأعلى (أو الإنسان الفائق)، عثر على انعكاسٍ لذاته، وصار غير قادر على العثور على انعكاسٍ لذاته في الإنسان الأعلى، حين يبحث عن الواقع الحقيقيّ. الأصل في النقد اللادينيّ للدين هو ما يلي: **الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين هو ما يصنع الإنسان**. صحيحٌ أن الدين وعيٌ ذاتيٌّ، وشعورٌ ذاتيٌّ عند الإنسان الذي لم يكسب نفسه بعد، أو خسرها حالما كسبها، لكنّ الإنسان ليس تجريدًا، أو كائنًا رابضًا خارج العالم. الإنسان هو عالم الإنسان، والدولة، والاجتماع. وهذه الدولة وهذا الاجتماع يُنتجان الدين باعتباره وعيًا مقلوبًا لأنّهما عبارةٌ عن عالمٍ مقلوبٍ. الدين هو نظريّة العالم الشاملة، موسوعته المختصرة، منطقُهُ بصيغةٍ شعبّيةٍ. . . تعبيره المعنويّ،

---

(٤٤) كان البارون دولباك الناقد الشهير للدين في إطار فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر قد استخدم تشبيهًا مماثلًا: «الدّين هو من جعل الناس سكارى بالحماسة لمنعهم من التفكير بالاضطهاد الذي يقوم به حكامهم». وهي مقولة قديمة إذا تعود إلى مفكرين ماديين ناقدين للدين قبل ماركس الذي تأثر بهم، ويعتقد البعض أنها ماركسيّة ولا سيما لأنها تتطرق إلى فكرة إشغال الناس عن الاضطهاد. انظر: Werner Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx* (München: Kösel, [1969]), p. 166.

(٤٥) يقصد ماركس ان الهيغليين الشباب ولودفيغ فيورباخ من قبله أنجزوا ما أنجزوه في موضوع نقد الدّين.

تتميمه الاحتفاليّ، عزاؤه العام، وأساس تبريره. إنه التحقق الخياليّ لجوهر الإنسان، حينما لا يكون لجوهر الإنسان من واقع حقيقيٍّ. الصراع ضد الدين هو نضالٌ ضد ذلك العالم الذي يشكلّ الدين نكْهته الروحيّة. **البؤْس الدينيّ تعبير عن بؤْس الواقع. وهو في الوقت ذاته احتجاجٌ على بؤْس الواقع. الدين هو تنهيدة المظلّوم، وقلب عالم لا قلب له، وروح أوضاع بلا روح**... إنه أفيون الشعب. والنفي الجدليّ للدّين باعتباره سعادة وهميّة للشعب هو السعي إلى تحقيق سعادته الحقيقيّة... إنه مطلب التخلي عن الأوهام في شأن أحواله، والتخلي عن الحالة التي تتطلّب الوهم. نقد الدين في نواته هو نقد وادي البكاء (وادي الأحزان)[٤٦] الذي يشكلّ الدين خياله المقدّس... يخيّب نقد الدين الإنسان كي يدرك الإنسان الخائب واقعه ويقوم بتصحيح هذا الواقع... هكذا يتحوّل نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد الحق[٤٧]، ونقد اللاهوت يصبح نقد السياسة»[٤٨].

أوردنا نصًا طويلًا نسبيًّا كي نبين أن مقولة الدين أفيون الشعب ليست ما يتخيّله المرء عادةً، وأنها تعكس تفكيرًا مركّبًا عند ماركس في شأن وظيفة الدين، ومصدره في عمليّة اغتراب الإنسان عن ذاته في عمليّة خلاصٍ وهميّ، وهو تعبير عن بؤس الواقع ونقد له في آن. وهو عمليّة اغتراب الفرد عن جوهره، وموضعة هذا الجوهر في السماء. وأن نقدها هو عمليّة البحث عن حالةٍ لا تحتاج إلى الوهم. فماركس يعتبر أن مهمة الدين الفكرية أنجزت وما عاد لها أي معنى، وأن نقد الديني الحقيقي هو في تغيير الأوضاع التاعسة وفي التأسيس لسعادة الإنسان. وبالنسبة إلى ماركس، أصبح المهم نقد العلاقات الاجتماعيّة والقانونية والسياسية، المهم هو نقد الأرض لا نقد السماء. المهم هو سعادة الشعب الحقيقية، هذا هو النقد الحقيقي لسعادته الوهمية.

لا شكّ في أن جاك دريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤)، بتعميماته السريعة التي تتوخى البلاغة أكثر مما تتوخى الدقّة، تأثر بمقولة كارل ماركس عن العزاء

---

(٤٦) مصلطح توراتي عن الشقاء في هذا العالم من سفر المزامير ومن العهد الجديد.

(٤٧) طبعًا المقصود هو نقد النظام الحقوقيّ السائد.

(٤٨) Karl Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844),» in: Karl Marx and Friedrich Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, 37 vols. (Berlin: Dietz, 1956-1989), vol. 1, pp. 378-379.

وتعويض العدالة في الدين حين كتب إن المسْيانيّة (المسيحانيّة أو الخلاصيّة ـ المؤلف) عنصرٌ قائمٌ في كلّ دينٍ[٤٩] يعبّر عن التوق إلى العدالة. ونحن نضيف أن هذا صحيح نسبيًّا باعتباره عنصرًا كامنًا وليس قائمًا في كلّ دينٍ، أو للدقّة في كلّ تديّنٍ. وهو قولٌ صحيحٌ فقط إذا كان المقصود بالمسيانيّة فكرة الخلاص، أو حتى الأمل للإنسان الذي تقدمه الديانات. أما فكرة المسيانيّة المحددة باعتبارها «عودة المخلّص» الفرد فقائمةٌ بوصفها عقيدة في بعض الديانات، ومنها المسيحيّة التي تأثرت بها عقائد دنيوية خلاصية مثل الماركسية ذاتها. وفي الإسلام نجدها أشدّ بروزًا وحضورًا في المذهب الشيعيّ الاثني عشريّ (الجعفري) وفي الفرق الباطنيّة الإسلاميّة أكثر مما نجدها بالقوّة نفسها في مذهب أهل السنّة والجماعة. لكن عنصر الخلاص لا شك قائم في كل دين، لأن كل دين يجب أن يحتوي على عنصر الأمل برفع المؤمن به فوق شروط حياته المادية المباشرة.

تبدو مقاربة ماركس العقليّة للشأن الدينيّ تبسيطيةً. وهو لم يولِ هذا الشأن أهميةً كبرى إلا في أيّام الشباب، ولم يخرج في اعتباره «نقد الدين مقدّمةً لأيّ نقدٍ» عن بقية الهيغليين الشباب إلا بتأكيده أن نقد الدين قد أنجز، وما عاد هو المهمة الفكرية الملحّة. وهو في الواقع لا يجدّد في موضوع الدين مقارنةً بإنتاج لودفيغ فيورباخ الفلسفي. فما قاله عن الدين سبقه إليه فيورباخ باعترافه. الله عند فيورباخ هو جوهر الإنسان الحقيقيّ، وهو العقل والإرادة والمحبّة، لكنّه إنسان الواقع المغترب عن حقيقته، والمُسْقَط في عمليّة تجاوزٍ إلى عالمٍ آخر كإلهٍ[٥٠]. كشفت المسيحيّة جوهر

---

(٤٩) Derrida, pp. 17-18.

(٥٠) رأى المفكر الماركسي إرنست بلوخ في كتابه **مبدأ الأمل** (*Das Prinzip Honung*) مثل فيورباخ أن الله مثال إنساني لم يتحقق بعد، لكن بدلًا من أن يحكم أن هذه الحقيقة تؤدي إلى تغريب الإنسان أو استلابه، خلافًا لفيورباخ، وجد بلوخ أن هذا المثل الإنساني الأعلى هو الشرط الإنساني لأنه اعتبر أن الإنسان بحاجة إلى أمل وأن الأمل جوهر الدّين. نحن نجد مثل هذا النوع من التفكير عند ماكس هوركهايمر أحد قياديي مدرسة فرانكفورت النقديّة الذي يعتبر الدين شعورًا داخليًّا بأن هنالك مطلقًا وأن هنالك إلهًا ومن دون ذلك تكون الأخلاق مسألة ذوق فحسب ومسألة نزوة، ولا مجال للتوق حينئذٍ إلى العدالة وإلى ما هو أفضل.

هذا الاغتراب الإنسانيّ في عمليّة التوسط عبر تجسّد الإله. والحديث طبعًا هنا هو عن كشفٍ لا يعي ذاته، لكنّه يلبّي حاجةً إلى التوسط بين الإنسان وجوهره المغترِب. فالله الذي نعبده هو العقل والإرادة والمحبة، وكل ما استلب منه الإنسان في الواقع، وقد تجسدت في واقع مطلق.

فكرة الله عند فيورباخ (Ludwig Feuerbach) (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) عبارة عن تشخصن للبعد اللانهائي القائم في الإنسان، لكون الإنسان فكر وروح. الإنسان بهذا المعنى إلهي. وهو يرسل هذه الطبيعة إلى العالم المتجاوز، عالم الغيب، باعتباره كائنًا غير طبيعي أو فوق طبيعي. من هذه الناحية فإن معرفة الله هي معرفة الذات الإنسانية. وهذه، في رأيي، ليست فلسفة مادية كما قدر فريدريك إنغلز (Friedrich Engels) (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) ومن بعده لينين بالمعنى الحرفي للكلمة، بل هي فلسفة مثالية، وحتى لاهوتية.

ليس الدين عند ماركس مجرّد أيديولوجيا، أي وعيًا مقلوبًا، بل هو الأيديولوجيا بامتياز. والغريب أن رؤيتَه للدين تبدو أكثر تبسيطيّةً في أنضج أعماله، **رأس المال**. كأن لسان حال سيرته الفكريّة يقول: كلّما نضج المفكّر تعامل مع الدين باعتباره موضوعًا فكريًّا ثانويًّا، وأخذ التعامل معه أشكالًا تبسيطيّةً أكثر. ويخالف هذا الموقف منهج أغلبية مفكّري القرن التاسع عشر ومسيرتهم.

يتعامل ماركس مع الدين في كتاب **رأس المال** بدايةً مع مقولاتٍ يعرفها أيّ تلميذٍ من تلامذة التنوير في القرن التاسع عشر، ولا تحتاج إلى إسهابٍ. وهي لا تتضمّن خصوصيّةً أو إضافةً ماركسيّة، بل تقتصر على معالجاتٍ من نوع أن عالم الدين هو إنتاج العقل البشريّ، وأن الأشياء التي ينتجها العقل تبدو واقعيّةً وبشريّةً، ثم تسيطر على البشر عوض أن يسيطروا هم عليها. وهو يجلب ذلك باعتباره مثالًا تصويريًّا ليشرح كيف تسيطر العلاقات السلعية على البشر إذ تبدو لهم السلعة شيئًا ذا حياة خاصة به، مع أنها نتاج الطبيعة الاجتماعيّة للعمل[٥١] (غالبًا ما استخدم ماركس هنا مفهوم

(٥١) Karl Marx, «Das Kapital,» in: Marx and Engels, *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, vol. 23, pp. 85-86.

«فيتشيّة البضاعة» (Warenfetischismus)، أو «صنميّة البضاعة» التي تدبّ فيها الروح والحياة من جهةٍ، وتشيُّؤ العلاقات الإنسانيّة من جهةٍ أخرى، وهما عنده وجهان لعملةٍ واحدة).

الأهمّ من ذلك أن ماركس عرض العلاقة بين نمط الإنتاج السلعي والمسيحيّة في أوروبا عبر مقولات فلسفية مجردة، غاية في التجريد. وهو لم يفعل ذلك بواسطة اشتقاق التقاليد الدينيّة المسيحيّة من تقاليد «العقْلانيّة» الدينيّة في روما، ولا من «التقشفيّة العاملة» في الأدْيرة، ولا من عالم الأخلاق والأعراف السائدة في دولٍ ومجتمعاتٍ بروتستانتيّةٍ كما فعل ماكس فيبر على الأقلّ، بل استنتجها واشتقّها مباشرةً وبشكلٍ بنيويٍّ مباشرٍ غايةً في التبسيط: «إن أكثر ما يلائم مجتمعًا من منتجي السلع تسوده علاقة إنتاجٍ ملخّصها أنهم يتعاملون مع منتوجاتهم باعتبارها سلعًا، ثم يتعاملون مع عملهم بهذا الشّكل المُتَشَيِّئ باعتباره عملًا إنسانيًّا متساويًا يُنتج سلعًا لها قيمة تبادليّة، إن أكثر ما يلائم مجتمعًا مثل هذا هو المسيحيّة التي تقدّس الإنسان المجرّد، أي بشكل تطوّره البرجوازيّ، والبروتستانتيّة، والتأليهية (Deism) باعتبارها أكثر أشكال الدين ملاءمةً»[٥٢]. الحقيقة أن هذه مضاربة فلسفية، أو شطح فلسفي، يرى أن أصل الإنسان العام المجرّد قائم في العلاقات السلعية عبر مبدأ قيمة البضاعة الناجمة عن العمل الإنساني المتجانس المبذول في إنتاجها، المعبر عنه في المال، والذي يذيب الفوارق بين البشر ويمكّن من إنتاج صورة الإنسان المجرد. كما يرى أن الإنسان كيان قائم في تعميمات الدين المسيحي عنه باعتباره إنسانًا أكان ذلك في الخلاص أو الخطيئة. وأن هذا الكيان المجرد يلائم ذاك، من دون أن يشرح لنا معنى ذلك، ومَن الذي يؤثر في الآخر ويجعله ملائمًا له. والإضافة الماركسيّة في شأن المسيحيّة والبروتستانتية هنا تنقص ولا تزيد. فالاشتقاق هذا اشتقاقٌ فكريٌّ دوغمائيٌّ

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٣. الغريب أن بساطة هذا النص لم تكف بعض الناشرين الغربيين فشوّهوا النص بإضافة جملةٍ من نوع، «عالم الدّين هو مجرد انعكاسٍ للعالم الواقعيّ.» وهذا مجرّد تفسير لنص ماركس ولكنّه لا يرد في الأصل. انظر: Robert Bocock and Kenneth Thompson, eds., *Religion and Ideology: A Reader*, an Open University Set Book (Manchester, UK: Manchester University Press in Association with the Open University, 1985), p. 3.

يكاد يكون غيبيًّا، لأنّه يشتق ملاءمة المسيحيّة للسلعيّة من جوهرٍ مفترَضٍ للمسيحيّة. وهو بذلك يحاكي مضاربات هيغل الفلسفيّة التي تُفرَضُ على الواقع بأثرٍ رجعيّ، فيبدو المنطق النظريّ القائم على فرضياتٍ منطقًا تاريخيًّا. إن حدوث التطور الرأسماليّ في بلدانٍ مسيحيّة لا يعني أن المسيحيّة تحديدًا هي الأكثر ملاءمةً للتطور الرأسماليّ خصوصًا، وللعلاقات السلعيّة عمومًا. على الأقل حاول فيبر أن يستنتج علاقة من أخلاقيات البروتستانتية لا من جوهر فلسفي للمسيحيّة متعلق بتقديس الإنسان المجرد.

كما أن لا علاقة في الحقيقة بين البروتستانتية والتأليهية. والأخيرة هي فعلًا من نتاج عصر التنوير ويصعب أن نسمّيها دينًا أو تدينًا، إذ غالبًا ما ادّعاها مفكرون إنكليز وفرنسيون لتجنّب تهمة الإلحاد. فهي تؤمن بوجود كائن عاقل أسمى عديم الصفات ولا يتدخل في شؤون العالم. التأليهية هي في اعتقادنا موقف فلسفي يلبس لبوس الدين والإيمان، لكنه لم يتحوّل إلى الدين. وهذا في أي حال موضوع لكلام آخر حين نأتي إلى موقف فكر التنوير من الدين ومقدمات الأيديولوجية العلمانية في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

استنتاج ماركس المتأخّر هذا مبسَّط وميكانيكي، ويصعب تقبّله إلا إذا حوَّلنا الماركسيّة ذاتها إلى دينٍ يردّد أتباعه كلّ ما يقال كأنه مقدّس؛ إذ أثَّر انتشار العلاقات السلعيّة في فهم الناس للمسيحيّة وللدين عمومًا، كما أثّرت الثقافة المسيحيّة في فهم الخلاص الفرديّ والجماعيّ في إطار هذه العلاقات. وربّما كان ذلك سيحصل مع أيّ دينٍ سائدٍ في فترة تأسيس رأس المال. لكن لا يمكننا علميًّا تأكيد العلاقة باعتبارها تناسبًا بين متغيّرَيْن. لذلك تكثر النظريّات التي تشبه المضاربات الفكريّة في شأن الموضوع. ويقلّل ماركس من هذه النزعة التبسيطيّة عندما يتحول عمومًا إلى نهج مثابرٍ في موازاة تطوّر الدين مع صناعة الإنسان علاقاتٍ تبني لها عالمًا مستقلا خارج إرادته وتسيطر عليه. وهو نهج تفكيرٍ في سياق تجسّد العملِ الإنسانيّ خارج الإنسان، إذ يزداد اغتراب الإنسان عن نتائج عمله كلّما ازداد عمله تجريدًا بواسطة تقسيم العمل ليصبح مجرّد عملٍ إنسانيٍّ بسيطٍ. ربط نهج التفكير هذا

عند ماركس دائمًا نشوء الدين بفكرة تشيؤ العلاقات الإنسانيّة، وإدخال الحياة في الأشياء عبر الصنمية، وعلاقات الإنتاج، التي يبدو أنها اكتسبت حياةً خاصّةً بها، وتتحكّم بالبشر. كما ربطه في شبابه مع ما يمكن أن نطلق عليه اسم **نظريّة الاغتراب** (Entfremdung, Alienation)، التي تبدأ باغتراب الإنسان عن نتائج عمله، وتنتهي إلى اغتراب الإنسان عن ذاته، ثم موْضعة الإنسان لجوهر الإنسانيّة المنفصل عن الإنسان في فكرة الله. وكلّها عنده جوانب مختلفة للإشكاليّة نفسها.

شكلّ تعامل ماركس مع الدين باعتباره مؤسّسة اجتماعيّة تقوم هي بذاتها بتطوير مصالح طبقيةٍ في المجتمع الإقطاعيّ دليلًا على عمق رؤية أدوات الماديّة التاريخيّة ونجاعتها، أكثر من المضاربات الفلسفية التي ظلّت تنبز في فكره هنا وهناك. أما أدوات المادية التاريخيّة فتثبت نجاعة أكبر حين تستخدم في تحليل علاقات القوة القائمة والمؤسسات وحتى أنماط التدين، على الرغم من أن ماركس لم يستخدمها لدراسة الدين العيني والتديّن الواقعي كما يمارَس. وحين فعل ذلك لم يدرسها بتعمّقٍ كما فعل علماء اجتماعٍ ومؤرخون في عصره ومَن جاء بعده أيضًا. يتّخذ هذا التوجه الذي يراوح بين التبسيط والتركيب شكلًا فجًا عندما يربط الدين بالأيديولوجيا الطبقيّة، فيتحوّل هو إلى مجرّد أيديولوجيا، أي إلى مجرّد وعيٍ مغلوطٍ ومقلوبٍ يطْمس فهم الواقع ويزيّف الوعي. هنا تصبح الماركسيّةُ بذاتها أيديولوجيا، لأنّها، علاوةً على الفهم الخاطئ الذي تقدمه الأيديولوجيا، فإنها تربطها مباشرةً بالمصالح الطبقيّة الاقتصاديّة، وتحصرها فيها.

في أي حالٍ، تعامل ماركس مع الدين باعتباره أيديولوجيا، لأنّه، في رأيه، ينشر في عالم التمييز الطبقيّ دفئًا وحميميّةً، أو يجعل الإنسان مستعدًا لتقبّل الظلم، والتسليم بتوزيع مراتب المجتمع الهرميّة، وتقسيمها كأنها أقدارٌ إلهيّة. وفي الحالتين تطمس الأيديولوجيا الدينية وعي العامل، ووعي المستغَلّين والمقموعين عمومًا، وتلفّه بالضباب. فتح هذا التعامل الماركسيّ مع الدين باعتباره أيديولوجيا ـ مثل إشكاليّاتٍ نظريّةٍ أخرى في الماركسيّة ـ الطريق لنهجيْن ماركسييْن، أو مقاربتيْن ماركسيتيْن لكيفية

التعامل مع الدين، انتشرا بين الماركسيين طوال القرن العشرين: تشدّد **الأولى** على ضرورة الدعاية النقديّة الإلحاديّة ضد الدين لإزالة هذا البرقع الدينيّ الذي يغطي الوعي، باعتبارها شرطًا لتوعية الطبقات المقموعة بمصالحها، وترى **الثانية** لزوم اتباع نهجٍ تصالحيٍّ مع الدين في الواقع، فهي تعتبر الجهد الدعائي ضدّ الدين جهدًا عقيمًا، لأنّ العَرَض يزول بزوال المرض. والمرض هو علاقات الإنتاج التي تمكّن من الاستغلال، وإنتاج الدين غطاءً أيديولوجيًّا لهذا الاستغلال. ولا بدّ من معالجة المرض أولًا بغضّ النظر عن الدين. كما ترى أن المقاربة الأولى تنفّر الجماهير من الثوريّين الراغبين في تغيير المجتمع، وبذلك تكرّس ما أرادت أن تغيّره.

ليست هذه المقولات الماركسية مقولاتٍ علميّةً يمكن دحْضها أو إثباتها، فربّما يكون عالم المساواة التي تزول فيه الفوارق الطبقية وتسود فيه الحريّة الكاملة هو ذاته يوتوبيا مقترضةً من الديانات. وبالتالي فنحن لن نصل إليه لنكتشف صحّة هذه الفرضيّات التي تنمّ عن موقفٍ أيديولوجيٍّ، أو عن محاولةٍ في فهم وظيفة الدين في أفضل الحالات. لكنّ تحليلات كارل ماركس السوسيولوجيّة لدور المؤسّسة الدينيّة في النظام الإقطاعيّ، ودور نقد الدين في نشوء التنوير الأوروبيّ تبقى كلها تحليلاتٍ مهمّةً تركت أثرًا كبيرًا في العلوم الاجتماعيّة بعده.

لا شكّ في أن آباء علم الاجتماع عمومًا أكانوا أربعةً أو خمسةً (إميل دوركهايم، كارل ماركس، ماكس فيبر، جورج زيمل، ويمكن إضافة أوغست كونت إليهم) لم ينظروا إلى الدين باعتباره خرافاتٍ أو موضوعًا هامشيًّا؛ إذ رأوا أن الدين عنصر اجتماعي دمجي (Integrative) أساسي في التحوّلات السريعة الجارية في أوروبا، أي أنه يساهم في بلورة الجماعات البشريّة وتماسكها. لكنّهم جميعًا اشتركوا في رؤية انحساره، إذ توقّعوا انحساره مع عمليّة التحديث والتصنيع وعقلنة العلاقات الإنسانية. ولا أعتقد أنهم كانوا يتوقّعون نشوء مجتمعاتٍ حديثةٍ ومتديّنةٍ في الوقت ذاته، كما نرى في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. ولم يتوقّعوا عودة الدين إلى السياسة بهذه القوّة.

ثالثًا: فيبر والتناقض المزعوم بين الدين والحداثة

في أن لأنماط التدين شأنًا في تحديد سلوك الناس في الحداثة. في أن الزهد الداخلي غير المعتكف عن شؤون الدنيا أساس أخلاقيات العمل الرأسمالية. في أن الجواب الديني عن سؤال «ماذا يستطيع الإنسان أن يأمل؟» قائم في الدين، وفي أن الإنسان يمكنه أن يجد عنه جوابًا في الدنيا وفي الأيديولوجيات الدينية والدنيوية.

لم يخالف ماكس فيبر ماركس في تأكيد أهمية المصالح الاقتصاديّة في التحكم بمصالح الناس. لكنّه بعد بحث الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة السائدة في أميركا الشمالية وأوروبا من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر أضاف ما يلي: ١. إن المصالح التي يسعى الناس في المجتمعات إلى تحقيقها ليست اقتصاديّةً فحسب، بل هنالك مصالح معنوية وأخرى متعلقة بالقوة والسيطرة والمنزلة. ٢. إن اعتناق دينٍ معيّنٍ والانتماء إلى جماعةٍ دينيّةٍ معيّنةٍ قد يساهمان في صوغ فهم الناس لمصالحهم. ٣. إن منظومةً دينيّةً ثقافيّةً معيّنةً قد يكون لها أثرٌ في أخلاقيّة الجماعة، بحيث يُسهّل هذا الأثر، أو يُصعّب، التكيّف مع منظوماتٍ اقتصاديّةٍ بعينها.

استنتج فيبر من البلدان التي نشأت فيها الرأسماليّة أن نمطًا معيّنًا من البروتستانتيّة المتحدّرة من الكالفنية والقائمة على أخلاقيّات التقشف والعمل والشعور بالواجب باعتباره جزءًا من العبادة، ساهم في تشجيع نشوء الرأسماليّة. لم يقل فيبر إن البروتستانتيّة أنتجت الرأسماليّة، فلا شكّ في أنّه كان يعلم قبل غيره أنّ اسكتلندا الكالفنية لم تكن ودودةً للرأسماليّة، وأن الرأسماليّة نشأت في دولٍ كاثوليكيّةٍ أيضًا. ما قاله فيبر هو أن الأيديولوجيا ليست مجرّد نتاجٍ للنظام الاجتماعيّ الاقتصاديّ، بل تساهم في صنعه، بحيث يصبح النظام نتاجًا لها أيضًا. كما ناقش رأي فيرنر زومبارت في تأثير الثقافة بشكل عام في السلوك الاقتصاديّ، فأكد دور الدين والجماعات الدينية تحديدًا في وضع دوافع، وللدقة محرّكات (Antriebe)، لسلوك الناس العملي، وحاول أن يثبت ذلك بمناقشة دور الديانات العالمية الأخرى في عقلنة السلوك العملي

للمؤمنين[٥٣]. درس فيبر بمنتهى الجدية وبتفصيل ما سمّاه الدوافع النفسية، أو المحركات النفسية[٥٤] (Psychologische Antriebe) الناجمة عن الإيمان والممارسة الدينية، والمتشكلة بهما. هو في رأينا يبالغ في شرح أصول هذه الدوافع في الدين، والفروق بينها بفروق في العقيدة على امتداد القسم المعنوَن «علم اجتماع الدين» في كتابه الشهير **الاقتصاد والمجتمع**.

من الموضوعات التي يعود إليها الاهتمام بالتدريج هو مدى تديّن الحداثة. أنتج هذا الاهتمام كثيرًا من محاولات التأريخ الجديدة التي تعيد دراسة دور الدين في الحداثة، وتراجع التعامل معه كأنه بقايا من دورٍ سلبيٍّ معطّلٍ لها. وتحيل هذه الإشكاليّة إلى دراسات ماكس فيبر ونظريّاته المهمّة بهذا الشأن، التي لم ترَ الدين مجرّد عائقٍ في طريق الحداثة، بل دفعته إلى درس أنماط التديّن التي ساهمت في صنع الحداثة الرأسماليّة في هولندا وفرنسا وإنكلترا.

في نقد هذه التصوّرات عن الدور المعيق للدين صدرت دراساتٌ متعددة عن الدور الذي أدّاه الدين في الحركات العماليّة وفي التحوّلات الديمقراطيّة. وسوف نتطرق إلى ذلك عند بحثنا نظريّات العلْمنة. كما أُجريت من الناحية الأخرى دراسات معمّقة للحداثة الإنكليزيّة مثلًا، بما فيها استبدال الحماسة الثوريّة الطبقيّة المعروفة تاريخيًّا باعتبارها مميزة للحداثة الفرنسيّة بحماسة دينيّة في الكنائس المشيخيّة والأنغليكانية في بريطانيا وغيرها. وهي في رأينا الحالة الدينيّة التي أنجبت تيّارات فكريّة وسياسيّة متعددة، ومنها الصهيونيّة المسيحيّة (بل حتى الفكرة الصهيونيّة ذاتها في الأوساط غير اليهوديّة، قبل أن تنشأ الصهيونيّة في الأوساط اليهوديّة)، كما أنجبت عددًا من التيّارات الدينيّة الأميركيّة المتطرّفة الحاليّة. دُرِسَت هذه

---

(٥٣) انظر مقدمة المحررين في: Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlass*, Gesamtausgabe/Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden; Bd. 22, 5 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr; P. Siebeck, 1999-2010), Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, herausgegeben von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier, p. 11.

(٥٤) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus* (Erftstadt, Germany: Area Verlag, 2007), p. 81.

الظواهر بتوسّع في نهاية الخمسينيّات والستينيّات من القرن العشرين، ثم ابتعد الاهتمامُ عنها. وها هو يعود إليها من جديدٍ في العقديْن الأخيريْن (تسعينيّات القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين).

كانت قوة الثقافة الدينيّة في أوساط الطبقة العاملة الإنكليزية في مراحل التصنيع وبداية الحداثة لافتة، بحق، للباحثين، وخاصةً في ضوء حقيقة أن الأحزاب الاشتراكيّة والشيوعيّة في فرنسا وألمانيا، ثم في روسيا، رسمت في الأذهان انطباعًا مختلفًا؛ وأُشْبِعَت هذه الظاهرة تحليلًا[٥٥]. إلا أنها أثارت في حينه اهتمام ماركس وإنغلز وماكس فيبر وغيرهم من معاصري الظاهرة. ومن الواضح حاليًّا أن تاريخ حزب العمال البريطانيّ الحالي يدين للمسيحيّة و«الكنيسة الميثودية» (Methodist Church)، بتقاليده وفكره، كما سوف نرى، أكثر مما يدين للماركسيّة.

يذكّرنا هذا بملاحظة ريتشارد نيبور، الثيولوجيّ المسيحيّ الاشتراكيّ[٥٦]، عن أن الحركات الدينيّة ذات النزعة المساواتيّة، التي شجّعت، بلا شك، المضطّهَدين على أن يتجرّأوا على امتلاك الأمل لا بخلاصٍ سماويّ فحسب، بل أيضًا بتعجيل هذا الخلاص على الأرض، وذلك بالتحرك العمليّ ضد القيادات الدينيّة والدنيويّة، وبعدم احترام الأقوياء وتنزيل مكانتهم مثلما في حالات الفِرق الدينيّة اللامعمدانيّة (Anabaptist) والكويكريّة والفالدانية (أتباع فالدن ـ Walden) ساهمت في التأثير في اشتراكيّي منتصف القرن التاسع عشر في أوروبا كلّها. اقترضت الهبّات التي جرت في ربيع شعوب القارة عام ١٨٤٨ كثيرًا من خطاب الحركات الدينيّة الباحثة عن نهايةٍ سعيدةٍ لشقاء البشريّة، لا من خطاب الثورة الفرنسيّة فحسب.

---

(٥٥) انظر مثلًا عملًا كلاسيكيًّا مثل: Edward Palmer Thompson, *The Making of The English Working Class* (London: Victor Gollancz, 1963).

وهو كتاب يُعتبر مؤسّسًا للدراسات الثقافيّة لتشديدِه على هذا الجانب في تكوين الطبقة العاملة ودراستها. انظر: Thomas Walter Laqueur, *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture, 1780-1850* (New Haven: Yale University Press, 1978).

(٥٦) Helmut Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Hamden, Conn.: The Shoe String Press, 1954), pp. 26-33 and 54-59.

يعيدنا هذا من جديد إلى فكرة الأمل في الدين، والإجابة عن سؤال «ماذا يمكنني أن آمل؟». من الواضح أن شعرة دقيقة تفصل الأمل الديني بعزاء في حياة أخرى ولقاء بين السعادة والخير فيها، عن لقاء السعادة والخير في الدنيا، أي تحقيق الأمل في الدنيا. إن الانتقال إلى تحقيق الأمل الديني يقيم الحركات الدينية الخلاصية في التاريخ، وهي الحركات التي تسعى إلى تقريب موعد الخلاص الإلهي للبشرية بواسطة الفعل في الدنيا. وقد يتحوّل في ظروف انحسار التدين إلى أيديولوجيات عقائدية علمانية باحثة عن تحقيق خلاص غير إلهي في الدنيا.

بالعودة إلى فيبر، فقد توصَّل إلى أدوات مهمّةٍ في علم الاجتماع عبر تشخيصه أنماط التديّن، بصفتها ثقافةً وممارسةً اجتماعيّةً، وبنًى ذهنيّةً تؤثّر في قطاعاتٍ اجتماعيّةٍ، وبصفتها أكثر من مجرّد تفكير خاطئ وترّهاتٍ تنبع منها ممارساتٌ سخيفةٌ. يميّز فيبر في كتابه **علم اجتماع الدين** بين نوْعين من الزهد في الدنيا، أو التقشّف: ذلك المضادّ للدنيا أو الـ «ضدّ - دنيويّ» (Weltablehnende Askese) من جهةٍ، وذلك الدنيويّ بمعنى الفاعل في الدنيا، أو «الصميم - دنيويّ» (Innerweltliche Askese) من جهةٍ أخرى(٥٧). ولا شك في أن الزهد التنسكيّ المنكفئ عن الدنيا أمرٌ معروفٌ في الديانات الشرقيّة والغربيّة على حدٍّ سواء. ويندفع فيه المؤمن إلى تكريس نفسه للعبادة والتعبد والتأمل، أو الانكفاء عن مشاغل الدنيا وتفصيلاتها موليًا اهتمامه للتواصل مع المتجاوَز والمقدّس، وذلك لغرضٍ نفسيٍّ أو أخرويٍّ أو روحيٍّ... ولا تهمّنا الآنّ الدوافع. وتكمن أهميّة معالجة فيبر هذه في أنها تكتشف ثقافةً ونشاطًا مجتمعيًّا يجد جذوره في نوعٍ من التقشف، دينيّ هو الآخر، إلا أنه يحوّل الزهد في الدنيا، إلى زهد داخلي إيماني، وإلى قوّةٍ إنتاجيّةٍ هائلةٍ في تغيير الواقع إلى ما هو أفضل، وإلى ما يجب أن يكون بحسب إرادة الله كما تعبّر هذه الإرادة عن نفسها في فعل الخيْر، وفي خلق ما هو مفيدٌ

---

(٥٧) يستخدمها فيبر أيضًا في تحليل أخلاقيات البروتستانتية في كتابه: Weber, *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, pp. 20 and 79-134.

وهو يعدد بشكل خاص أربعة ممثلين للتقشفية المتدخلة في الدنيا وهي: الكالفينية، التقوى باعتبارها تيارًا دينيًا (Pietismus)، والكنيسة الميثودية، والأخيرة انفصلت عن الأنغليكانية وازدهرت في أميركا خصوصًا، والحركات المتولّدة عن الحركة المعمدانية.

وصحيحٌ وجيّد. والتقشّف هنا زهدٌ يمنع من التورّط العاطفيّ في أمور الدنيا، ويدفع إلى الامتناع عن المتعة أو الإفراط فيها، بما في ذلك العلاقات البشريّة في الدنيا. حتى الحب والجنس لغرض الاستمتاع، يبدوان من زاوية نظر هذا التقشّف تورطًا عاطفيًّا في شؤون الدنيا. ويرفض التديّن بصيغته هذه منح قيمةٍ معنويّةٍ عاطفيّةٍ للمخلوقات، ويعتبر ذلك كفرًا. فهذه القيمة حكر على الخالق، ولا يجوز منحها لغيره. وإذا ما رغبنا في ترجمة هذا الموقف إلى لغة الحضارة الإسلاميّة فإن منح قيمةٍ عاطفيّةٍ للمخلوقات يُعتبر في نظر هذا النوع من التقشف شرْكًا[٥٨].

يبدأ فيبر من نماذج مثل برلمان القدّيسين (Parliament of Saints) عند أوليفر كرومويل[٥٩]، ودولة الكويكرز في بنسلفانيا[٦٠]، وأنماط أخرى من الزهد الدينيّ العمليّ الداخلي (غير الاستعراضي) الدنيوي من حيث التأثير في العالم. فهو الفاعل في العمل والإنتاج، حتى في حالة بعض الجماعات الدينيّة المتطرّفة في تقشّفها.

يبدو العالم والمجتمع البشريّ من وجهة نظر النخبة الدينيّة المختارة كتلةً فاسدةً متورّطةً بالخطيئة، أو massa perditionis، منذ خطيئة آدم كما وصفها القديس أوغسطين معلّلًا بذلك الحاجة إلى المختارين الذين حظوا بالخلاص

---

(٥٨) نحن نستخدم هنا المفردة للدلالة على المعنى المراد بـ «منح قيمة عاطفية للمخلوقات». لكن التيارات الإسلاميّة ترفض التقشف طبعًا.

(٥٩) برلمان القدّيسين، عيّنه أوليفر كرومويل في ٤ تموز/ يوليو ١٦٥٣ بشكلٍ كاملٍ من ١٤٠ عضوًا منهم ١٢٩ من إنكلترا وخمسة من اسكتلندا وستة من إيرلندا. اقتدى فيه بالسنهدرين اليهوديّ في عهْد الهيكل الثاني كما بدا له في مخيّلته الدّينية. وكان يفترض أن يحكم هذا المجلس بموجب الشريعة كما في تديّن كرومويل الأصولي. عمّر هذا البرلمان خمسة أشهر فقط، ويُعدّ فشله محاولة أخيرةً لنظام جماعي يحافظ على البنية القائمة بالحدّ الأدنى.

(٦٠) الكويكرز هي الجمعية الدّينيّة للأصدقاء التي عرفت بهذا الاسم منذ عام ١٦٥٠. والمقصود هو الكيان السياسيّ الذي أقامه القس والمفكّر الإنكليزي وليم بين (١٦٤٤ ـ ١٧١٨) في بنسلفانيا، وهو في حينه قائد الكويكرز المؤمنين بحرية المعتقد ورفض العنف والزهد بالمظاهر الطقسيّة الدّينيّة. عام ١٦٨٢ منحه جميس دوق يورك الذي أصبح لاحقًا الملك جيمس الثاني مقاطعةً كبيرةً من مستعمرة الإنكليز في أميركا الشمالية تشمل حاليًا ولايتيْ بنسلفانيا وديلاوير. وقد أقام عليها بين كيانًا سياسيًا يرفض الإملاء الديني، ويؤمن بحريّة الأديان، ويقيم نظامًا كان له تأثير كبير في ما بعد في دستور الولايات المتحدة.

والحياة الأبديّة، وباستعارةٍ من الحضارة الإسلاميّة يكون «المختارون المخلّصون» هم «الفرقة الناجية» المسيحيّة القروسطية، إذا ما صحّ التعبير. ومنذ كالفن والفرق البروتستانتية التقشفية تكثفت هذه النزعة لتطهير النفس من الخطيئة بإذلال الذات واختبارها، وتعريضها لامتحان دائم في ظل سطوة إله غضوب لا يرحم، من أجل استحقاق الانضمام إلى صفوة من الأتقياء يؤلفون «الفرقة الناجية»، أو العيش في الخطيئة، أو الغرق في يأس قاتل قد يؤدي إلى الانتحار في حالة المؤمن التقي الذي يشعر بأنه لم يستحق فداء المسيح له على الصليب. كان عصر الإصلاح عصر تقدم لكنه لم يكن عصر سعادة. الخلاص في البروتستانتية هو إيمان داخلي عميق وتصرف في الحياة كما يجدر بالصفوة هذه أن تتصرف كي تقيم مجد الله في الحياة الدنيا.

وجدنا عند مؤرخ معاصر زاويةً أخرى لوصف الواقع الذي يستنتج منه فيبر مفاهيمه في شأن التقشفيّة العاملة والمنتِجة، وهي شبيهةٌ أيضًا بأوصاف كارل ماركس وفريدريك إنغلز لشقاء المدن الإنكليزية الصناعيّة وتعاستها. يكتب إريك هوبزباوم: في الفترة الواقعة بين حكم الملك جورج والحقبة الفكتوريّة «بدأ العصر الكالح الباهت العديم الألوان للبرجوازيّة الإنكليزية، وهو العصر الذي خلّدته روايات تشارلز دكنز. [. . .] هيمنت على هذه الحقبة المقْفرة نزعةٌ أخلاقيّةٌ بروتستانتيةٌ طهرانيةٌ ورعةٌ متصلّبةٌ باهتةٌ تدّعي لنفسها العصمة إلى حدٍّ أصبح معه النفاق رفيقًا ملازمًا له. وعلى حد قول ج. م. يونغ زحفت الفضيلة الظافرة على جبهةٍ عريضةٍ، وداست بأقدامها جمْهرة الأشرار والضعفاء والخطّاء (أي أولئك الذين لم يكن بمقدورهم أن يجمعوا المال أو يضبطوا نفقاتهم الماليّة أو العاطفيّة)، وألقت بهم في الوحل الذي ينتمون إليه، حتى لم يعودوا يستحقون إلا ما يجود به عليهم أفاضل الناس. وكان ثمة حسّ اقتصاديّ في ذلك، إذ كان على صغار المبادرين في القطاع الخاص أن يعيدوا استثمار ما يحقّقونه من أرباحٍ ليتحوّلوا إلى مبادرين كبار»[٦١]. ربّما هذا كان ما يعنيه ماكس فيبر في حديثه عن دور الأخلاق البروتستانتية في نشوء الرأسمالية، بمعنى أن تلك

---

(٦١) إيريك هوبزباوم، **عصر الثورة: أوروبا (١٧٨٩ ـ ١٨٤٨)**، ترجمة فايز صياغ؛ تقديم مصطفى الحمارنة، ط ٢ (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٣٥٤.

العلاقة بين البروتستانتيّة، والمستثمرين الرأسماليين الصغار المتطلّعين إلى التحوّل إلى مستثمرين كبارٍ، كانت حاضرةً في تفكيره. اعتبر هذا النوع من التقشفيّة الفقر فشلًا دينيًّا وانحرافًا أخلاقيًّا، ولا يستحقّ الشفقة والتعاطف بتقديم الحسنات. لكن الأخلاق البروتستانتية لا تمانع مثلًا الدعم المؤسسي للأطفال والعجزة والمصابين بالعاهات، أي من لا يستطيع العمل. ولا ندري إذا خطرت قسوة الأخلاقيات الطهرانية البروتستانتية في مرحلة التراكم الرأسمالي الأولي في بال فيبر. لكن هذه الأخلاقيات طوّرت زهدًا لا بالتورط العاطفي في الدنيا فحسب، بل بالقيم الإنسانية المسيحيّة كما جرى توارثها في مخيلة المسيحيّين منذ المسيحيّة الأولى. وهي تشمل من دون شك تعاطفًا مع الفقراء، وتورّطًا عاطفيًا في شؤون المحرومين ومن يعتبرون فاشلين في نظر السوق الرأسمالي.

في أي حال، يقول فيبر إنه تأسّس نوع من التقشّف الموجَّه إلى العمل والإنتاج، وبما نَصِفُه نحن في هذا الكتاب بـ «البخل المعنويّ» الذي يرافق البخل الماديّ، ونقصد بذلك تجنب التورّط عاطفيًا مع المخلوقات. فالعاطفة الإنسانيّة محفوظةٌ للخالق. حتى الحب الزائد لشخصٍ آخر قد يُعتبَر تقديسًا للمخلوقات. إرادة الخالق بموجب نمط التديّن هذا هي العمل. وهذا يتطلّب أيضًا حفظ النظام السياسيّ الاجتماعيّ القائم. والعنف الفرديّ خطيئة. فالعنف متروكٌ للدولة والنظام اللذيْن يمكّنان المؤمن من العمل لإصلاح العالم.

يبتعد نمط التديّن هذا عن الغيبيّة. فالأخيرة لا تربط الخلاص البشريّ بالعمل وبقواعد العمل والنظام، وتؤدي حتى إلى انعدام القواعد في العبادة، وبالتالي يجب أن تُحارَب كما حاربها بولس الرسول. ويعتقد فيبر أن جذور هذا التديّن العقلانيّ، هي نفسها التي أدّت إلى قيام كنيسة. وهي مؤسّسةٌ ذات نظام وقواعد إدارةٍ وتدبيراتٍ إداريّةٍ بالغة التنظيم والتركيب، وغيرها. إنه لقاء المسيحيّة مع الحضارة الرومانيّة التي لم تقبل بروحانيّة العالم، ورفضت طقوس الديانات الشرقيّة التي تقوم على سلسلةٍ من الطاقة الروحيّة و«الكارما». وهذه تجعل الآلهة جزءًا من العالم، وترتبط به من خلال سلسلةٍ روحيّةٍ/ ماديّةٍ مثل هذه. كما أن الديانة الرومانيّة على الرغم

من أنّها تبّنت آلهةً يونانيّةً وشرقيّةً، إلا أنها رفضت طقوس الرقص والنشوة الدينيّة التي سادت في عبادة هذه الآلهة. وتمثّلت هنا الجذور الدينيّة لرفضها المسرح، وقيامها بتحطيمه. لكن على الرغم من تأكيد فيبر هذا علينا أن نتذكر أن الثقافة الرومانية لم تكن تقشفية ولم تبتعد عن المتع، أما التنظيم العقلي للدين فيها فمسألة فيها نظر، ولا يكفي القول إن طقوس الرقص والانتشاء لم تُمارس فيه لإثبات ذلك. وربما كان الأمر الأساس في عقلنة الدين الروماني هو خدمته المباشرة لأهداف الدولة ولمجد الامبراطورية. وعمومًا تعني العقلنة عند فيبر التفكير بالوسائل وحسابها بما يفيد الغايات.

كانت الرهبانيّات المسيحيّة الأولى في أوروبا رهبانياتٍ عاملةً في الزراعة وغيرها، ونشطت لاحقًا حتى في البحث والكتابة والترجمة. واستمرّ هذا التقليد في كثير منها. كان إمضاء الوقت في ديرٍ يعني إما العبادة أو العمل. ولا شكّ في أن العمل لسدّ الحاجات كان نوعًا من العبادة. لكنّ التقشف الدنيويّ البروتستانتيّ الذي يجده فيبر في الكالفنيّة، وعند الكويكرز في بداياتهم، وعند آخرين لم يتطلّب العزوبة الرهبانيّة، أي الانفصال الجسديّ، بل العزوف المعنويّ عن حسّيّة الجنس والحبّ. وهذا يعني ممارسة الجنس لا في إطار المتعة الحسيّة، بل في إطار التركّز في وظيفة العائلة بوصفها مؤسّسة اجتماعيّة. كما لم يعنِ التقشف البروتستانتيّ الامتناع عن جني الثروة، إذ لم تتناقض أخلاقيته مع جمعها، بل دفع إلى العزوف عن التمتّع بها، على اعتبار أنّ الإنتاج (لا الاستهلاك) هو القيمة الروحيّة المطلوبة. وأصبح جني الثروة متعة عوض التمتع بالثروة ذاتها. تتجسّد القيمة الروحية هنا في العمل لأنّه من خلال العمل تُحقَّق إرادة الخالق بالخلق. يتجنّب هذا النوع من التقشف البهرجة والزينة والمظاهر المفخّمة. وقد أثّر كثيرًا في الأخلاق، وأدّى إلى إفقار الإنتاج الفنّيّ في المراحل التي هيمن فيها باعتباره ثقافة في بعض البلدان. وأدّى إلى بناء كنائس بسيطةٍ ذات جدرانٍ جرداء لا تشبه الكاتدرائيّات الفخْمة المعروفة منذ نهاية القرون الوسطى ومرحلة النهضة. لكنّه بعد أن تحوّل إلى ثقافةٍ قائمةٍ بذاتها، عاد وأنتج جماليّة خاصّةً به.

يضاف إلى ذلك موقف كالفن والكالفنية المتسامح من الربا، وجواز

أن يتعامل به المسيحيّون بعد أن كان مقصورًا على اليهود وعلى هوامش المجتمع. ويرى نقّاد فيبر أن كل ما يقوله عن التغيرات الناجمة عن الأخلاقية البروتستانتية يتلخّص عمليًا في هذا الموضوع.

هذه هي بداية الأخلاقيّات التي أنجبت البرجوازيّة المنتِجة التي لا ترهبْن من جهةٍ، ولا تعمل لغرض الاستمتاع من جهةٍ أخرى، بل ترى الخيْر والفريضة الدينيّة في العمل، والادّخار لتحقيق تراكمٍ رأسماليٍّ كبيرٍ، وتتجنّب التورّط العاطفيّ الأخلاقيّ والجماليّ الذي يمنح قيمةً عاطفيةً للمخلوقات، أي شؤون الدنيا كلها.

يتجاوز هذا التنظير الفيبري سذاجة الشرح الذي يُقدّمه للناس عالَم المتنوّرين، عالَم جمهوريّة الحرف والكلمة، والذاهب إلى أن الدين عبارةٌ عن مجموعة خرافاتٍ وأباطيل، وشعوذاتٍ، وقصص أطفالٍ مضحكةٍ. وهو يعود إلى مرحلة الطفولة في نقد الدين. هنالك أمورٌ كثيرةٌ جميلةٌ وصحيّةٌ في الطفولة الفكريّة، لكنّها فكريًا تبقى طفولةً. وهؤلاء الذين يعيدون إحياء هذا النوع من الحُجج ضدّ الدين في نوعٍ من الاحتفاء المتأخّر بالإلحاد إنما يعودون إلى سطحيّةٍ تجاوزها ماكس فيبر في نهاية القرن التاسع عشر.

هؤلاء أنفسهم هم من يهربون من تعثّرهم في فهم الدين إلى نوعٍ من الشكْوى، لأنّ الآخرين المدافعين عن الدين يقمعونهم فكريًا، أو يتهمونهم بعدم الروحانيّة وباللاأخلاقيّة بدلًا من مناقشتهم. وهي تهمٌ باطلةٌ فعلًا؛ فالإلحاد والعلْمانيّة لا يعنيان إطلاقًا أن البعد الروحاني والأخلاقي يغيب عند الملحد، ولا سيما أن النزعة العلْمانيَة بدأت بالإنسانويّة ذات التقاليد الروحانيّة والأخلاقيّة العريقة. أما بالنسبة إلى ظاهرة الفكر الإلحاديّ الأقدم من الناحية التاريخيّة فهنالك إلحاديّة فاشية وشيوعية وإلحاديّة يؤمن أصحابها بالليبراليّة والنزعة الإنسانويّة وغيرها. . . ولكلّ منها عالمه الروحي وأخلاقيّاته. لكنّ أيًّا من هذه الأخلاق غيرُ مشتقٍّ في رأينا من فكرة الإلحاد بذاتها. فهي بذاتها لا تؤسّس فكرًا أو أخلاقًا. وكما لا يصحّ القول إن الإلحاد يقصي الأخلاق، فإنه لا وجود لأخلاقٍ إلحاديّة قائمةٍ بذاتها.

لكن من ناحيةٍ أخرى يجب أن نرى أن دحْض الدين والهجوم عليه كأنه

مجرّد خرافاتٍ (والخرافة بطبيعتها يكفي أن تُفْضَح لكي تفنَّد) تكمن في أن هذه النظريّة تهدر في طريقها خصوصية الظاهرة الدينيّة وقوّتها وأهميّتها. فليس الدين نظريّة خاطئةً لتُفنَّد وانتهى الأمر. إذ يتضح دائمًا أن «الأمر» لم ينته!! فلا ينتهي أمر الدين بدحْضه، وتفنيد علميّته، وإثبات خطأ تفسيراته للدنيا!! ولو صحّ ذلك لما كان الدين مؤثّرًا بهذا الشكل الكبير في الولايات المتحدة وأميركا اللاتينيّة، وفي الفيلبين ومصر وإيران، وفي المشرق والمغرب العربيّيْن.

للمفارقة، غالبًا ما يلتقي العلمانيّون المتطرّفون وخصومهم من المتدينيّن الذين يطلق عليهم اسم «الأصوليّين» في هذا التجاهل للدين الحقيقيّ الاجتماعيّ القائم. في حالة الإسلام مثلًا نجد أن ما يجمع الإسلاميّين المتطرّفين وخصومهم على حدٍّ سواء هو تجاهل واقع الإسلام في حقيقته الأنثروبولوجيّة، أي كما يمارسه المسلمون بشكلٍ عينيّ، أي باعتباره حقيقة عيْنية على الأرض[62]. فهؤلاء ينفون الشرعيّة الإسلاميّة عنه، ويدّعون أنه ليس الإسلام الحقيقيّ الصالح، ويقفزون عنه إلى عقيدةٍ أخرى غير الإسلام المعيش الذي اصطلح عليه المسلمون، أو يصطلحون عليه[63]. والآخرون يدّعون أنه من عناصر الفساد والتخلف أو يدّعون أنه مجموعة خرافاتٍ وأباطيل، أو يقلّلون بالمجمل من أهميّته ويعتبرون تضخيمها أمرًا مصطنعًا. أدّى ذلك عمليًا إلى إهمال دراسة التديّن الشعبيّ والتديّن عمومًا في واقع المجتمعات الإسلاميّة، كما أدّى إلى تجنّب دراسة دورِه الفعليّ الواقعيّ في المجتمع والأخلاق والسياسة. ويتحمل مسؤولية هذا الإهمال أصحاب الفكر الإسلاميّ وأصحاب الفكر العلمانيّ على حدٍّ سواء.

ما زال بعض المنظّرين في الغرب يؤمن بضرورة شنّ دعايةٍ إلحاديّة ضدّ الدين باعتباره خرافاتٍ. ومنهم طبعًا كثير من الداروينيين بأنواعهم المختلفة،

---

(٦٢) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٦٣) لكننا لا نرغب في أن ننفي أنه قد يبقى من الجوانب الإيجابية في هذا الطرح إذا تحرر من الدوغمائية وتسلح بمفهوم «الإمكان التاريخيّ» الهيغلي أنه يفتح الباب للإصلاح من داخل المنظومة الإسلاميّة ذاتها.

وآخرون. طبعًا لا يسمّي أيّ منهم نفسه عقلانيًّا (Rationalist) في مقابل غير العقلانيّين، ولم يلجأ أيٌّ منهم إلى تسمية تنظيمه مثلًا «منظمة العقلانيين» بـ «ألـ» التعريف بحيث تخيّر الناس عبر هذا الاسم بين الانضمام إليها واللاعقلانية، وتساوي بين التديّن واللاعقلانية. في أي حال، لدينا كثير من الشخصيّات الفاعلة في هذه الدعاية مثل البروفسور دوكين (Richard Dawkins) الذي شغل أستاذيّة «فهم الجمهور للعلم» في جامعة أكسفورد، وأستاذ الفلسفة دانييل بنيت (Daniel Bennet) من جامعة تافتس في ماساشوستس. . . وكلاهما يبرز وينشط إعلاميًّا ضدّ الدين معتبرًا التديّن مثلبةً ومذمّةً، وأن العالم سيكون أفضل من دون دين. وهذا موقف إلحاديٌّ حقيقيّ ومعياريٌّ في الوقت نفسه.

يرى **دوكين** أن التديّن استمرار لطفولة الإنسان الذي يستمع إلى تعاليم الوالديْن في سلسلةٍ من التقاليد تنتقل عبر الأهل، وأنها نوعٌ من طاعة الوالديْن واحترامهم يتشرّبه الطفل منذ الولادة من بين تعاليم صحيحةٍ ومفيدةٍ أخرى. وهو يكبر مع الشخص. أما بنيت فيحاول في كتاباته تفنيد مقولة أن الدين يجعل الإنسان أفضل وأكثر أخلاقيّةً، فهو يدحضها في صيغها كلها[٦٤]. وهذا إلحادٌ مثابرٌ لا بدّ من أن يتعامل معه المرء باهتمام.

ومع مثابرة هذا النوع من الدعاية الإلحاديّة وصرامته، إلا أنه يتعامى عن حقيقة أن الدين ليس مؤثّرًا باعتباره نظريّة فيزيائيّة أو كيميائيّة، أو نظريّة كونيّة تمتدّ من دقائق علم الوراثة حتى الفلك، بل هو مؤثرٌ باعتباره مرجعيّة، وسلطة إيمانيّة، ومنظومة من التعويضات الرمزيّة والروحيّة والشعائر. ولم تنجح أي أيديولوجيا غير دينيّةٍ حتى الآن في منافستها، والإتْيان بمثل سطْوتها على سلوك جمْهراتٍ واسعةٍ من الناس وأحلامهم وآمالهم وفهمهم لذواتهم. وأيّ أيديولوجيا علْمانيَة منفتحة ونقديّة، ومتنوّرة فعلًا، لا ترغب أصلًا في مثل هذه المنافسة مع الدين، وإلا تحوَّلَت هي ذاتها إلى إيديولوجيّةٍ شموليّةٍ. وهذا ما حصل في بعض المجتمعات الغربية حيث لم يجرِ التغلب على الدين بواسطة أيديولوجيا شمولية، بل انحسر من الهيمنة الفكرية الاجتماعيّة في مقابل هيمنة العقلانية الاختصاصية في

(٦٤) Peter L. Berger, Grace Davie and Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008), pp. 58-60.

مواضيعها، تضاف إليها تعددية هائلة لأنماط التعويض الفردي والجماعي في مجالات فنية وسياسية وقيمية وجمالية ونفسية، وكذلك بواسطة معروضات وسلع «روحية» استهلاكية.

أما الأيديولوجيّات الشموليّة فعلى الرغم من مجالاتها المقدّسة، واستخدامها للـ «إستيتيكا»، ولجماليّة العرض والاستعراض، ومخاطبة العواطف بالبلاغة والشعر والشعائر والأدعية المتكرّرة (Liturgy) في استثارة المشاعر الدينيّة الطابع، وإزاحتها نحو القيم الدنيويّة التي دافعت عنها، فقد فشلت في التحوّل إلى دينٍ بديلٍ لجماهير واسعةٍ، بحيث يستمرّ، ويعمّر لفتراتٍ طويلةً. فقد بقي الإيمانُ بالأيديولوجيّات العلْمانيّة كأنها ديانات مقتصرًا على «المهاويس». ونحن نرى أنه حتى في حالة النازيّة في ألمانيا بقيت محاولة ترسيخ الفكر والطقوس النازيّة مسألةً هامشيةً في المجتمع الألمانيّ، وزالت فورًا بزوال النظام. كما حدث الأمر نفسه في مثالٍ أحدث حين زال أثر «مرسوم حظر الدين» مع سقوط النظام الشيوعي الألبانيّ. وانتهت «مهزلة» اختبارات «الإلحاد العلميّ» في الأكاديميات الروسيّة[٦٥]. فالآليات نفسها التي ترفض الهيمنة الدينية الشمولية على العقل في الحداثة تمنع ترسيخ الأيديولوجيات الشمولية البديلة من الدين.

تطرح الحياة ضرورة تعامل التفكير العقلاني مع أخلاق وسياسة كثير من المتديّنين وأنماط التدين بنقدية حازمة، ولكن لا يمكن التعامل مع الدين كظاهرة أو فكرة تنتهي مهمة نقدها بالتفنيد والدحض، وذلك ليس بسبب ديمومة مظاهرهِ بعد كل البراهين والأدلة التي سيقت ضده فحسب، بل أيضًا لأن تفنيده لا يساهم في فهمه وفي فهم المجتمعات البشرية كثيرًا.

---

(٦٥) ربما كانت هذه المهازل هي التي جعلت مفكرًا مسلمًا عاش في تلك الظروف يكتب: «إن الإلحاد يقر العلم والتقدم، بينما ينطوي في جوهره على إنكار الإنسان. . . كل ثقافة مؤمنة في جوهرها، وكل حضارة ملحدة». انظر: علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس (بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ١٩٩٤)، ص ٤٠. وعلى الرغم من التعاطف مع الكاتب إلا أنه لا يمكننا تجاهل الشبه في تفسير الفرق بين ثقافة وحضارة عنده، وعند أوزوالد شبنغلر (Oswald Spengler) (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) في تمييزاته بين Kultur وZivilsation، ولا سيما في كتابة **أفول الغرب**. انظر: أسوالد اشبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٦٤]).

من هنا تصدق مقاربات للدين من نوع مقاربات كليفورد غيرتس أكثر مما تصدق محاولات الدحض. فهم غيرتس الدين منظومة رموزٍ تؤسّس وترسّخ دوافع وأمزجةً قويّةً ومستدامةً، وتبدو بالنسبة إلى حامليها واقعيّةً وحقيقيّةً بشكلٍ فريدٍ: «منظومة من الرموز التي تعمل على تأسيس أمزجةٍ ودوافع قويةٍ ومستمرّةٍ لدى البشر بواسطة صوغ مفاهيم لنظامٍ عامٍّ للوجود. وتلبس هذه المفاهيم هالةً من الوقائعيّة (Factual) فتبدو الأمزجة والدوافع واقعيّةً (Real) بحدّةٍ»[٦٦]. وطبعًا يشبه هذا التعريف بدرجةٍ كبيرةٍ تعريف المؤلّف نفسه للثقافة باعتباره منظومات معانٍ تنتقل عبر التاريخ، وتنقل إلى الفرد عبر المجتمع والتنشئة والتفاعل الاجتماعيّ[٦٧]. لكنّ ما يهمنا هنا هو عنصر الاستدامة والمأسَسة الذي يحوّل الدين والتديّن إلى بنيةٍ اجتماعيّة، كما تهمنا استدامة الإيمان، ولا سيّما في تلك المجالات التي لا يمسّها التفنيد العلمي.

لا يقتصر هذا طبعًا على الدول ما قبل الرأسماليّة المتأخّرة، خلافًا لما يوحي به التعريف الآتي من الأنثروبولوجيا عادةً، بل امتدّ واستمرّ في الدول الرأسماليّة المتطوّرة، كما هي حال الولايات المتحدة، حتى يومنا، أي حتى بعد زوال مرحلة الحماسة الاستيطانيّة للفرق البروتستانتيّة.

والآن أصبح في إمكاننا الخوض في مسألة التعريفات.

---

(٦٦) طبعا يؤسّس غيرتس تعريفه النظريّ هذا على أبحاثٍ ميدانيّةٍ، وتجربةٍ طويلةٍ في بالي اندونيسيا وفي المغرب. انظر: Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System,» in: Michael Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, A.S.A. Monographs; 3 (New York: F. A. Praeger, [1966]), p.4.

(٦٧) Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (London: Fontna, 1973), p. 89.

الفصل الرابع

تعريفات



أولًا: حول اللفظ والمصطلح

في لفظ الدين. وفي معاني اللفظ العربي في القرآن من الطاعة والانقياد وحتى معنى الشريعة والقانون والعرف كما في «دين المَلِك» أي قانون فرعون، وأن محمدًا «كان على دين قومه» أي على عرفهم وعاداتهم، والجزاء والحساب في يوم «الدين». وفي فرض لفظ الدين على ثقافاتٍ ليس فيها تحديد لظاهرة الدين. وفي أن الظاهرة الاجتماعيّة فرضت نفسها على اللفظ فما عاد التدقيق في أصوله يكفي لتبيّن دلالاته. وفي أن تعريف الظاهرة التي تُبحث يكون في نهاية العرض.

حاولتُ تتبّع لفظ الدين في داخل متون التراث العربي الإسلامي ـ لا بحثًا عن تعريفات بل عن الدلالات المرتبطة باللفظ ذاته أصلًا، خاصة حين يأتي في سياقات بنائية تفكك دلالاتها وتشكلاتها، أو في سياقات تعريفيّة اصطلاحية أو مفهوميّة فقهيّة أو صوفيّة أو تاريخيّة ـ فوجدتُ أن معظم كتب التراث تتناول اللفظ من منطلق معرفيّ عام. تجد اللغويّ يستعين بعلم التفسير، والمتكلم بالفقه وعلم الحديث. . . وهكذا، وهذا ينسجم مع طبيعة الثقافة المعرفية العامة (لا العابرة للتخصصات) عند القدماء. كما أن التعريفات ذاتها والاستشهادات ذاتها تتكرر بالكلمات نفسها من كتب التفسير والحديث إلى الأعمال المعجمية التي يكرّر بعضُها بعضًا. وفي ما يلي بعض النماذج للتعامل مع لفظ الدين يقترب بعضُها بقوة من تعريف مصطلح للدين مع التنبيه إلى اختلاف نمط الاقتباس في هذا الجزء من الكتاب لطول الاقتباسات التي نحذف منها ما لا يلزم من استطرادات ونضع بدلًا منها الرمز [. . .].

للفظ «الدين» في التراث العربيّ الإسلاميّ دلالاتٌ شتّى بحسب سياقاتها المعرفيّة في داخل الحقول المتعدّدة. وسوف نورد هنا نماذج من علوم التفسير والحديث والتصوّف، إضافة إلى حقل التاريخ والأخبار والآداب، ويصعب

في خلال ذلك التوصّل إلى دلالة دقيقة للمصطلح. لكن أصول اللفظ تساعدنا كثيرًا في فهمه. ليس الحديث هنا عن أبحاثٍ وتعريفاتٍ نظريّةٍ لمفهومِ الدين، بل استخدامات مختلفة للّفظ، منها المصطلح عليه، ومنها الغريب. ويمكن إرجاع سبب هذا الوضع الدلالي لمفردة الدِّين إلى عاملين: **الأول** هو تعدد معانيها اللغوية والاشتقاقية، و**الثاني** تجلّياتها باعتبارها مصطلحًا في داخل النص الإسلامي القرآني والحديثي. توصّلتُ إلى هذه النتيجة بعد استقراء واسع في كمٍّ كبير من النصوص التراثية الإسلاميّة، حيث ثبت أن علماء الدين والمؤرِّخين والمتكلّمين المسلمين، استخدموا لفظ الدِّين بدلالات متعددة من دون حرج قبل أن يستقرّ اللفظ على دلالةٌ محدّدة، وقبل أن تصبح له هيبة تصل إلى حدّ حرمة الاستخدام للدلالة على غيرها. معظم المؤلَّفات المنضوية تحت تعميم التراث تستخدمه بدلالات شتّى في المؤلف ذاته، وفي سياقات مختلفة. والفضاء المعرفي الإسلامي لم يشهد جهدًا في تحليل ظاهرة الدين؛ وهو جهد علماني (حتى لو قام به متديّنون) متأخِّر بصفة عامة، كما لم يَشهد جهدًا في تفكيك مفهوم الدين وتأمّل استخداماته وسياقاته، ذلك أن عموم الممارسة العلمية تحصل من داخل الدين نفسه ومن خلال رؤيته وبمناهجه، إضافة إلى أن ظاهرة تحييد الدين معرفيًّا ومقاربته بمناهج علميّة تجريبيّة منافسةٍ له ومنفصلةٍ عنه هي ظاهرة جديدة في تاريخ العلوم الإنسانية. ومع ذلك، نجد عند النبهاء والمفكرين من علماء الدين تحديدات لا تتنازل عن الانحياز العقيدي، لكنها تقترب من جهد التعريف العلمي، ولا سيما في سياق المساجلة، ومن الجهد في تحديد واستبعاد ما ليس دينًا ولا يميّز الدين. أمّا محاولة فهم الدين فلسفيًّا، فظاهرةٌ قديمةٌ قِدَمَ الفلسفة (اليونانية على الأقل). ونحن نجد محاولاتٍ شبيهةً عند الفلاسفة العرب، مع أنها تجهد للبقاء في إطار الدين الإسلامي حين تتعامل معه باعتباره موضوعًا، حتى لا يفسَّر إخضاعُها الدين لعملية المعرفة الفلسفية خروجًا على الدين.

يمكن حصر أهمّ معاني الدين اللغوية المعجمية المتشعبة في ما يلي: العادة، الطاعة، الحكم، القهر، القضاء، الحساب، الذل، الورع، السيرة، السياسة، الداء، الموت، الحال. وتُشتق من الجذر «د ا ن» ثلاثة أفعال رئيسة تدل على ثلاثة معانٍ: التدبير، الطاعة، الاعتقاد. ونلاحظ أنها معانٍ متداخلة يكمّل بعضها بعضًا، وهي كما يلي: فعلٌ مُتعدّ بنفسه: «دانه يدينه»

ويفيد التدبير والسياسة، أي «ساسه»، و فعل متعد باللام: «دان له»، ويفيد الذلّ والخضوع، أي «خضع له وأطاعه»، وفعل متعد بالباء: «دان به»، ويفيد الاعتقاد والعادة، أي «اتّخذه دِينًا واعتقده واعتاده».

تبدأ النصوص اللغوية والبلاغية والمعجمية التي تكشف عن الدلالات والاستخدامات التي تحرّكت في إطارها لفظة الدين بكتاب **العَين** للخليل بن أحمد الفراهيدي (٧١٨ ـ ٧٨٩)[١] (ت١٧٣هـ) وجاء فيه: «والدِّينُ جمعه الأديانُ، والدِّينُ: الجَزاءُ لا يُجْمَعُ لأنّه مصدر، كقولِكَ: دانَ اللهُ العِبادَ يَدينهم يومَ القيامة أي يَجزيهم، وهو دَيّانُ العِباد. والدِّينُ: الطّاعةُ، ودانوا لفلانٍ أي أطاعوه. وفي المَثَل: كما تَدينُ تدان أي كما أَتي يُؤْتَى إليكَ [. . .] والدِّينُ: العادةُ [. . .] والمَدينةُ: الأمَةُ، والمَدينُ: العَبْد [. . .] وقوله تعالى: 'غيرَ مَدينينَ' أي غيرُ مُحاسَبين. وقوله تعالى: 'أَئِنّا لَمَدينون' أي مَملوكون بعدَ المَماتِ، ويقال: لمُجازُون»[٢]. وغالبية الاشتقاقات والمعاني مشتقة من هذا التفسير المبكر للّفظ عند الخليل بن أحمد. ولا يراعي الخليل بن أحمد ولا من تبعه من المعجميين واللغويين العرب الفرق بين دِين ودَيْن، ولكنه يعيده الى نفس المصدر دان.

وقال ابن دريد[٣] (ت٣٢١هـ) في **جمهرة اللغة**: «والدِّين: المِلّة، دِين الله: ملّة الله التي اختصّها، وهي الإسلام. والدِّين: الدَّأْب والعادة، ما زال ذاك دِينَه، أي دأبه وعادته [. . .] والدِّين: الطاعة والمُلك. قال الله تعالى: **﴿ما كان ليأخُذَ أخاه في دِين المَلِك﴾**[٤]، أي في طاعته»[٥]. وفي رأينا كان

---

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، عالم عربي، عاش في القرن الأول الهجري، أسس علم العروض، وكانت له مساهمة في بناء علم النحو، وهو صاحب **العين** أول معجم وضع في اللغة العربيّة، من تلامذته: سيبويه والأصمعي والكسائي .

(٢) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.])، ص ٧٢-٧٣.

(٣) أبو بكر بن دريد عالم لغوي عاش بين القرنين الثالث والرابع الهجريين، كان مقرّبًا من خلفاء البلاط العباسي، من تلامذته: أبو الفرج الأصفهاني، وأبو علي القالي، وأبو الحسن المسعودي.

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٧٦.

(٥) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، **جمهرة اللغة**، حققه وقدم له رمزي منير البعلبكي، ٣ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ص ٦٨٨.

ابن دريد دقيقًا في استشعاره دلالة «الدأب والعادة» وهي التي سوف يهتم بها ابن تيمية لاحقًا كما سوف نرى. من هنا جاء مفهوم الطريق والشريعة، ومن هنا أيضًا جاءت دلالة الثبات، فالدين ليس شيئًا يغيّره المرء بشكل دائم، فالتكرار في الدّين يحمل دلالة العَوْد والعادة والإعادة. ومن دون ذلك لا توجد عبادة ولا طقوس. وأورد الزمخشري[٦] (ت٥٣٨ هـ) في **أساس البلاغة**: «دان فلان بدين [. . .] ورجل ديّن ومتديّن. وديّنته: وكّلته إلى دينه. وتقول: أبعت بدَيْن، أم بعَيْن، وهي النقد. ودنت وادّنت وتديّنت واستدنت: استقرضت. ودنته وأدنته وديّنته: أقرضته. وداينت فلانًا: عاملته بالدَّيْن [. . .] ودنته بما صنع: جزيته. «كما تدين تدان». ومنه يوم الدين. والله الديّان، وقيل: هو القهّار، من دان القوم إذا ساسهم وقهرهم فدانوا له. ودانوه: انقادوا له. وقد دين الملك، وملك مدين [. . .] ولفلان مدين ومدينة أي عبد وأمة. ويقال: يا ابن المدينة». من هنا فإن تسميات عبد الله وغيرها للمؤمنين، والعبودية لله ولأسمائه الحسنى ذات علاقة مباشرة بمفهومهم للدين كما عند الزمخشري، لأن معنى أن تدين لفلان هو أن تكون عبدًا له. ويتابع الزمخشري: «ديّنته أمرك: ملكته إياه وسوسته (. . .) وداينته: حاكمته. وكان عليّ ديّان هذه الأمة بعد نبيّها أي قاضيها»[٧]. وهذه الأخيرة هي الدلالة العبرية نفسها للفظ ديّان، بمعنى قاضٍ، وتستخدم بالعبرية باعتبارها صفة لله (في الآخرة) وللقضاة في الدنيا.

وأفرد ابن منظور[٨] (ت ٧١١هـ) في **لسان العرب** صفحات كثيرة بيّن فيها المعاني والاشتقاقات المتعددة لـ «دين»، وبدأها بصيغة اسم الفاعل الديان فقال: «الديّان: من أسماء الله عز وجل، معناه الحكم أي القاضي. وسئل بعض السلف عن علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: كان ديّان

(٦) الزمخشري عالم شارك في حقول التفسير والحديث والفقه والأدب، معتزليّ المذهب في الأصول، وشافعي في الفروع، من أشهر مؤلفاته **الكشاف** وهو تفسير لغوي وبلاغي للقرآن.

(٧) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **أساس البلاغة**، تحقيق محمد باسل عيون السود، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠١٠)، ص ٣٠٥-٣٠٦.

(٨) محمد بن منظور لغوي وأديب ومؤرّخ وفقيه، عاش بين القرنين السابع والثامن الهجريين، هناك اختلاف في مكان ولادته بين تونس وليبيا ومصر، وهو صاحب الموسوعة اللغوية الضخمة **لسان العرب**.

هذه الأمة بعد نبيّها، أي قاضيها وحاكمها. والديّان: القهار [...] والدَّيْن: واحد الديون، معروف. وكل شيء غير حاضر دَيْن [...] ودنت الرجل: أقرضته فهو مدين ومديون [...] ويقال: رأيت بفلان ديْنة إذا رأى به سبب الموت. ويقال: رماه الله بدَيْنه أي بالموت لأنه دَيْن على كل أحد. والدِّين: الجزاء والمكافأة. ودنته بفعله دِينا: جزيته [...] والجمع الأديان يقال: دان بكذا بديانة، وتديّن به فهو ديِّن ومتديِّن. وديّنت الرجل تدييناً إذا وكّلته إلى دينه. والدِّين: الإسلام، وقد دنت به. وفي حديث علي، عليه السلام، محبة العلماء دِين يدان به. والدِّين: العادة والشأن، تقول العرب: مازال ذلك دِيني وديدني أي عادتي [...] ودِين: عَوْد، وقيل: لا فعل له. وفي الحديث: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنّى على الله، قال أبو عبيد: قوله دان نفسه أي أذلها واستعبدها، وقيل: حاسبها. يقال: دنت القوم أدينهم إذا فعلت ذلك بهم [...] ودانه ديناً أي أذلّه واستعبده [...] وفي التنزيل العزيز: ﴿**ما كان ليأخذه أخاه في دِين المَلك**﴾، قال قتادة: في قضاء الملك. [...] والدِّين: الحال. قال النضر بن سميل: سألت أعرابيّاً عن شيء فقال: لو لقيتني على دين غير هذه لأخبرتك. الدِّين ما يتديّن به الرجل. والدِّين: السلطان. والدِّين: الورع. والدِّين: القهر. والدِّين: المعصية. والدِّين: الطاعة. وفي حديث الخوارج: يمرقون من الدِّين مروق السهم من الرمية، يريد أن دخولهم في الإسلام ثم خروجهم منه لم يتمسكوا منه بشيء كالسهم الذي يدخل في الرمية، ثم نفذ فها وخرج منها ولم يعلق به منها شيء [...] وقوله في الحديث: أنه، عليه السلام، كان على دين قومه، قال ابن الأثير: ليس المراد به الشرك الذي كانوا عليه، وإنما أراد أنه كان على ما بقي فيهم من إرث إبراهيم، عليه السلام، من الحج والنكاح والميراث وغير ذلك من أحكام الإيمان، وقيل: هو من الدين العادة يريد به أخلاقهم من الكرم والشجاعة وغير ذلك. وفي حديث الحج: كانت قريش ومن دان بدِينهم أي اتبعهم في دِينهم ووافقهم عليه واتخذ دِينهم له دِيناً وعبادة»[٩].

---

(٩) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، تحقيق ومراجعة عامر أحمد حيدر وعبد المنعم خليل إبراهيم، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٩)، ج ١٣، ص ٢٠٢-٢٠٨.

١ ـ عن معاني اللفظ في القرآن

تعاملت كتب التفسير مع لفظ «الدين» بحسب سياقاتها المضمونيّة والتنزيليّة، أي سبب النزول في داخل المتن القرآني، مستعينين بالمرجعية المعجميّة لِلَّفظة، من دون الغوص في أسئلة المفهوم النظري للدين، أو الأهداف الكامنة وراء بعض الاستخدامات القرآنية للّفظة في مواضع بذاتها وبمعانٍ محددة. سنقف هنا مع أهم المفسرين الذين ألّفوا في تفسير القرآن الكريم، وأشاروا إلى معانٍ محدّدة للفظ «الدين»، وهم: الطبري والقرطبي وغيرهما. ونحن نفعل ذلك لأن أغلبية التعريفات التي صادفناها في المعاجم بما فيها الاستشهادات تستدل على المعنى بتفسير آيات قرآنية أو أبيات من الشعر. إلا أن الموضع الأفضل لتشكّل الفضاء الدلالي للدّين في اللغة العربيّة هو في الممارسة الدينية، ومنبعها الفكري الرئيس هو القرآن الكريم، كما أننا نكتشف في القرآن معاني مختلفة للفظ «الدين». ومنها تبلور من دون شك المصطلح الذي يسمّي أتباع رسالة نبوية بذاتها دينًا، ويكون دِين الإسلام من بينها هو دين الحق. لكن إذا تعمّقنا أكثر في أصول اللفظ القرآني في الدين، وتشاركه مع لغات سامية أخرى في دلالات القانون والجزاء والحساب، واختلافه عنها بدلالة الاتّباع والطاعة (وهي دلالات «دان به» و«دان له» في الوقت ذاته)، فسوف نفهم لماذا استخدمت اللغات الأخرى لفظًا آخر في وصف ما يعنيه العرب اليوم بلفظ «الدِّين». أما في الديانة السامية الأخرى التي أعيد إحياؤها أي العبرية فظل لفظ «دين» يعني القانون أو الأحكام («دينيم» بصيغة الجمع). ومع أن العرب ظلّوا على هذا اللفظ لوصف اتّباع رسالة نبوية بعينها، وسقطت مع الزمن الاستخدامات الأخرى، إلا أنه بقي منها ما يذكّر بها في «يوم الدِّين»، أي يوم القضاء والجزاء، والثواب والحساب.

وقبل أن نعرض لهذه المعاني في التفسير القرآني، عند الطبري تحديدا، نورد تعدادًا لافتًا لمعاني لفظ الدين في **القرآن** لخّصها أبو الفرج بن الجوزي[١٠] (ت٥٩٧هـ) في كتابه الوعظي **المدهش** حين حاول أن يستقصي

(١٠) ابن الجوزي فقيه حنبلي ومحدث ومؤرخ ومتكلم، عاش في القرن السادس، ولد وتوفي في بغداد. له مؤلفات كثيرة في الفقه والحديث والتصوف.

المعاني المتعددة للفظة «الدين» في **القرآن الكريم**، فقال: «الدّين: يذكر ويراد به الجزاء: «مالك يوم الدين». ويراد به الإسلام: «بالهدى ودين الحق». ويراد به العذاب: ﴿**ذلك الدّين القيم**﴾[١١]. ويراد به الطاعة: ﴿**ولا يدينون دين الحق**﴾[١٢]. ويراد به التوحيد: ﴿**مخلصين له الدين**﴾[١٣]. ويراد به الحكم: 'ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك.' ويراد به الحد: 'ولا تأخذكم بهم رأفة في دين الله.' ويراد به الحساب: ﴿**يومئذٍ يوفيهم الله دينهم الحق**﴾[١٤]. ويراد به العبادة: ﴿**قل أتعلمون الله بدينكم**﴾[١٥]. ويراد به الملّة: ﴿**ذلك دين القيمة**﴾[١٦]». ويشمل هذا التعداد تفسيرات لم ترد عند الطبري والقرطبي مثلًا. كما في حالة معنى العذاب في ﴿**ذلك الدين القيم**﴾، ومعنى التوحيد في ﴿**مخلصين له الدين**﴾. وما هذا إلا إشارة عابرة لا إلى محاولات تبيان كثرة المعاني، بل إلى محاولات جعل مفهوم الدّين عامًّا يشمل كل شيء. والحقيقة أن في الديانات التوحيديّة عمومًا الدّين ليس هو العدم من ناحية، ولا يشمل الدّين كل شيء من ناحية أخرى. ونحن نجد دقّة ومثابرة عند الطبري في اشتقاق المعاني الأخرى للفظ الدين في القرآن من دلالة واحدة عامة هي الطاعة والانقياد، كما نجده في بعض الحالات بمعنى الجزاء والحساب، وأخيرًا بمعنى الإسلام حين يكون المقصود باللفظ هو الإسلام، ولا يفسّره الطبري في هذه الحالة بل يعتبره مضافًا أو معرّفًا بما قبله أو بما بعده.

يعرض محمد أبو عبد الله القرطبي[١٧] (ت ٦٧١هـ) في تفسيره **الجامع**

---

(١١) **القرآن الكريم**: «سورة التوبة،» الآية ٣٦؛ «سورة يوسف،» الآية ٤٠، و«سورة الروم،» الآية ٣٠.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(١٣) المصدر نفسه: «سورة الأعراف،» الآية ٢٩؛ «سورة يونس،» الآية ٢٢؛ «سورة العنكبوت،» الآية ٦٥؛ «سورة لقمان،» الآية ٣٢؛ «سورة غافر،» الآية ١٤؛ «سورة غافر،» الآية ٦٥، و«سورة البينة،» الآية ٥.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٢٥.

(١٥) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٦.

(١٦) المصدر نفسه، «سورة البينة،» الآية ٥. وانظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المدهش**، تحقيق مروان قباني، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٢٨.

(١٧) ينتمي القرطبي إلى مفسري القرن السابع الهجري، ولد في قرطبة في الأندلس، واستفاد من المناخ العلمي والثقافي هناك، واشتهر بمؤلفاته في الفقه والتفسير، من أشهر مؤلفاته كتابه في =

لأحكام القرآن، المعاني المتعددة التي وردت بها لفظة «الدين» في **القرآن**، وهو بذلك يستند إلى المرجعية المعجمية لتوضيح مقصد الخالق تعالى من هذا السياق للّفظ: ﴿**يومئذ يوفيهم الله دَينهم الحق**﴾[18] أي حسابهم. وقال: ﴿**اليوم تجزى كل نفس بما كسبت**﴾[19] و﴿**اليوم تجزون ما كنتم تعملون**﴾[20] وقال: ﴿**أئنا لمدينون**﴾[21] أي مجزيون محاسبون [...] وحكى أهل اللغة: دنته بفعله دَينا (بفتح الدال) ودِينا (بكسرها) جزَيْته؛ ومنه الدَّيان في صفة الرب تعالى أي المجازي؛ وفي الحديث: «الكيّس من دان نفسه»، أي حاسبها. وقيل: القضاء [...] ومعاني هذه الثلاثة متقاربة. والدين أيضًا: الطاعة؛ ومنه قول عمرو بن كلثوم:

وأيام لنا غرٌ طوالٌ　　عصينا الملك فيها أن ندينا

[...] قال ثعلب: دان الرجل إذا أطاع، ودان إذا عصى، ودان إذا عزّ، ودان إذا ذلَّ، ودان إذا قهر؛ فهو من الأضداد. ويطلق الدين على العادة والشأن [...] لئن حللت بجوٍّ في بني أسد في دِين عمرو وحالت بيننا فدك. أراد في موضع طاعة عمرو. والدين: الداء، عن اللحياني. وأنشد: يا دين قلبك من سلمى وقد دينا»[22].

وفي موضع آخر يفسر القرطبي الدّين بالملة، ويتحدث عن معنى آية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[23]، ما يدل على اختلاف المفسّرين على مفهوم الدّين بحسب السّياق الذي يرد فيه، فهو هنا يُبرز جانبًا من ذلك الاختلاف في قضية إكراه غير المسلمين على الإسلام، هل المقصود به الوثنيون أم أهل الكتاب؟ يقول القرطبي: «فيه مسألتان: **الأولى**: قوله تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين**﴾،

= التفسير **الجامع لأحكام القرآن، والمبين لما تضمن من السنة وأحكام الفرقان**. انتقل إلى مصر واستقر هناك إلى أن توفي في عام ٦٧١ هـ.

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٢٥.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ١٧.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ٢٨.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية ٥٣.

(٢٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ١١ مج، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠١٠)، مج ١، ج ١، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٢٣) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الدين في هذه الآية المعتقد والملّة بقرينة قوله: ﴿**قد تبين الرشد من الغي**﴾[٢٤]. [. . .]، و**الثانية** اختلف العلماء في معنى هذه الآية على ستة أقوال أهمها اثنان:

الأول قيل إنها منسوخة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم ولم يرضَ منهم إلا بالإسلام؛ قاله سليمان بن موسى، قال: نسختها ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين**﴾[٢٥]. وروي هذا عن ابن مسعود وكثير من المفسرين.

الثاني ليست بمنسوخة وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصّة، وأنهم لا يُكرَهون على الإسلام إذا أدّوا الجزية، والذين يكرهون أهل الأوثان فلا يقبل منهم إلا الإسلام فهم الذين نزل فيهم ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين**﴾. هذا قول الشعبي وقتادة والحسن والضحاك»[٢٦]. وسوف نرى أن هذا هو رأي الطبري أيضًا، وهو الأصل في التفاسير كلّها.

وفي معرض تفسيرِه قول تعالى ﴿**ولكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجًا**﴾[٢٧]، فسَّر جار الله الزمخشري في كتابه **الكشّاف** كلمة منهاج بالطريق الواضح في الدين، وفسّر الدين بالأمة، وهو بذلك يربط بشكل وثيق بين الشريعة والأمّة والدّين، وفي تفسير الآية ٤٨ من سورة المائدة: «لكلٍ جعلنا منكم أيها الناس «شرعةً» شريعة [. . .] و«منهاجًا» وطريقًا واضحًا في الدين تجرون عليه. وقيل: هذا دليل على أننا غير متعبّدين بشرائع من قبلنا ﴿**لجعلكم أمةً واحدةً**﴾ جماعة متّفقة على شريعةٍ واحدةٍ، أو ذوي أمّة واحدة أي دينٍ واحدٍ لا اختلاف فيه «ولكن» أراد ﴿**ليبلوكم في ما آتاكم**﴾ من الشرائع المختلفة. . .»[٢٨].

ويُفسر الزمخشري الدِّين في قوله تعالى ﴿**أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا**

---

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧٣.

(٢٦) القرطبي، ج ٣، ص ٢٧٩- ٢٨١.

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٢٨) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وفي وجوه التأويل**، مراجعة سمير شمس، ٤ ج (بيروت: دار صادر، ٢٠١٠)، ج ١، ص ٣٨٢.

﴿**لَمَدِينُونَ**﴾[٢٩] بالجزاء والسياسة، يقول: «(لمدينون) لمجزيّون، من الدين وهو الجزاء، أو لمسوسون مربوبون. يقال: دانه ساسه. ومنه الحديث «العاقل من دان نفسه»»[٣٠]. وذكر جلال الدين السيوطي (١٤٤٥ ـ ١٥٠٥م)[٣١] في كتابه **الإتقان في علوم القرآن** رواية للصحابي ابن عباس[٣٢] يفسر فيها غريب **القرآن**، وجاء فيها تفسير «خلق الله» بـ «الدين» وهو معنى جديد يُضاف إلى باقي المعاني التي أشرنا إليها سالفًا، ويعزز حقيقةَ مفهوم الدين وَسِعَتَه وتشعّبَ دلالاتِه، ودور القرآن في ذلك، يقول السيوطي: «يؤمنون قال: يصدقون. يعمهون: يتمادون [. . .] خلق الله: دين الله»[٣٣].

وتفسير الطبري (ت ٣١٠ هـ) للفظ «الدين» وهو الذي أخذ عنه معظم المفسرين المتأخرين هو الطاعة والذلة والانقياد. وهذا في سورة آل عمران ﴿**إِنَّ الدِّين عِنْد اللَّه الْإِسْلَام**﴾[٣٤]. و«مَعْنَى الدِّين فِي هَذَا الْمَوْضِع: الطَّاعَة وَالذِّلَّة، مِنْ قَوْل الشَّاعِر: وَيَوْم الْحُزْن إِذْ حَشَدَتْ مَعَدّ وَكَانَ النَّاس إِلَّا نَحْنُ دِينًا. يَعْنِي بِذَلِكَ: مُطِيعِينَ عَلَى وَجْه الذُّلّ؛ وَمِنْهُ قَوْل الْقَطَامِيّ: كَانَتْ نَوَار تَدِينك الْأَدْيَانَا يَعْنِي تُذِلّك. وَقَوْل الْأَعْشَى مَيْمُون بْن قَيْس: هُوَ دَانَ الرَّبَاب إِذْ كَرِهُوا الدِّينَ دِرَاكًا بِغَزْوَةٍ وَصِيَال. يَعْنِي بِقَوْلِهِ 'دَانَ': ذُلِّلَ، وَبِقَوْلِهِ 'كَرِهُوا الدِّين': الطَّاعَة. وَكَذَلِكَ الْإِسْلَام، وَهُوَ الِانْقِيَاد بِالتَّذَلُّلِ وَالْخُشُوع وَالْفِعْل مِنْهُ أَسْلَمَ، بِمَعْنَى: دَخَلَ فِي السِّلْم، كَمَا يُقَال أَقْحَطَ الْقَوْم: إِذَا دَخَلُوا فِي الْقَحْط، وَأَرْبَعُوا: إِذَا دَخَلُوا فِي الرَّبِيع، فَكَذَلِكَ أَسْلَمُوا إِذَا دَخَلُوا فِي

---

(٢٩) **القرآن الكريم**، «سورة الصافات،» الآية ٥٣.

(٣٠) الزمخشري، ج ٤، ص ١٣٢٤-١٣٢٥.

(٣١) جلال الدّين السيوطي من المفسرين المتأخرين، ولد في مصر، درس الفقه وعلوم القرآن، زار الحجاز والشام واليمن والهند والمغرب الإسلامي. دخل في خصومات وصراعات مع علماء عصر، ما دفعه إلى اعتزال التدريس والحياة العامة، والتفرغ للتأليف والعبادة في بيته.

(٣٢) اشتهر عبد الله بن عباس بحبر الأمة، واعتبر إمام المفسرين وأسبقهم الى التفسير، ولجأ الى الشعر لتفسير بعض الألفاظ. كان عمر هذا الصحابي ثلاثة عشر عامًا حين توفي الرسول. مع ذلك يروى عنه كثير من الأحاديث إذ اشتهر أن الرسول أحبه وقربه وتوسم فيه العلم في صغره. كان مقربًا من أبي بكر وعثمان، وولاه علي بن أبي طالب البصرة في فترة خلافته.

(٣٣) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٤ ج، ط ٣ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ج ٢، ص ١١.

(٣٤) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٩.

السِّلْم، وَهُوَ الِانْقِيَاد بِالْخُضُوعِ وَتَرْك الْمُمَانَعَة. فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَتَأْوِيل قَوْله: ﴿**إِنَّ الدِّين عِنْد اللَّه الْإِسْلَام**﴾ إِنَّ الطَّاعَة الَّتِي هِيَ الطَّاعَة عِنْده الطَّاعَة لَهُ، وَإِقْرَار الْأَلْسُن وَالْقُلُوب لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ وَالذِّلَّة، وَانْقِيَادهَا لَهُ بِالطَّاعَةِ فِي مَا أَمَرَ وَنَهَى، وَتَذَلُّلهَا لَهُ بِذَلِكَ مِنْ غَيْر اِسْتِكْبَار عَلَيْهِ وَلَا اِنْحِرَاف عَنْهُ دُون إِشْرَاك غَيْره مِنْ خَلْقه مَعَهُ فِي الْعُبُودِيَّة وَالْأُلُوهِيَّة». ويتكرّر هذا التفسير للفظ «دين» في السورة ذاتها، ﴿**أَفَغَيْر دِين اللَّه يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَات وَالْأَرْض طَوْعًا وَكَرْهًا**﴾[٣٥] فهي تعني «أَفَغَيْر طَاعَة اللَّه تَلْتَمِسُونَ وَتُرِيدُونَ». ويواصل الطبري باتباع المعنى ذاته للَّفظ في تفسيره الآية ٢٨ من سورة التوبة: الْقَوْل فِي تَأْوِيل قَوْله تَعَالَى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاَللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِر وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّه وَرَسُوله وَلَا يَدِينُونَ دِين الْحَقّ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَاب حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَة عَنْ يَد وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ وَلَا يَدِينُونَ دِين الْحَقّ، يَقُول: «وَلَا يُطِيعُونَ اللَّه طَاعَة الْحَقّ. يَعْنِي: أَنَّهُمْ لَا يُطِيعُونَ طَاعَة أَهْل الْإِسْلَام. ﴿**مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَاب**﴾ وَهُمْ الْيَهُود وَالنَّصَارَى، وَكُلّ مُطِيع مَلِكًا أَوْ ذَا سُلْطَان، فَهُوَ دَائِن لَهُ، يُقَال مِنْهُ: دَانَ فُلَان لِفُلَانٍ فَهُوَ يَدِين لَهُ دِينًا، قَالَ زُهَيْر: لَئِنْ حَلَلْت بِجَوٍّ فِي بَنِي أَسَد فِي دِين عَمْرو وَحَالَتْ بَيْننَا فَدَك». أي إن الطبري يصرّ على دلالة الطاعة وعلى الاشتقاق اللفظي المشترك مع دان لملك أو ذي سلطان بمعنى أطاعه. ويؤكد القرطبي (ت ٦٧١هـ) دلالة اللفظ ذاتها: «﴿**وَلَا يَدِينُونَ دِين الْحَقّ**﴾ إِشَارَة إِلَى تَأْكِيد الْمَعْصِيَة بِالِانْحِرَافِ وَالْمُعَانَدَة وَالْأَنَفَة عَنْ الِاسْتِسْلَام». ونجد أن الطبري حين لا يفسّر اللفظ في السورة ذاتها، إنما يكون المقصود هو الإسلام من دون إضافة كلمة الإسلام كما في الآية ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّة فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلّ فِرْقَة مِنْهُمْ طَائِفَة لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّين وَلِيُنْذِرُوا قَوْمهمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ**﴾[٣٦].

ويفسر لفظ «دين» في سورة يوسف: ﴿**فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ**

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٨٣.

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٢٢.

عَلِيمٌ﴾[٣٧]. «يَقُول: مَا كَانَ يُوسُف لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي حُكْم مَلِك مِصْر وَقَضَائِهِ وَطَاعَته مِنْهُمْ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ حُكْم ذَلِكَ الْمَلِك وَقَضَائِهِ أَنْ يُسْتَرَقّ أَحَد بِالسَّرَقِ، فَلَمْ يَكُنْ لِيُوسُف أَخْذ أَخِيهِ فِي حُكْم مَلِك أَرْضه إِلَّا أَنْ يَشَاء اللَّه بِكَيْدِهِ الَّذِي كَادَهُ لَهُ، حَتَّى أَسْلَمَ مَنْ وُجِدَ فِي وِعَائِهِ الصُّوَاع إِخْوَتُهُ وَرُفَقَاؤُهُ بِحُكْمِهِمْ عَلَيْهِ وَطَابَتْ أَنْفُسُهُمْ بِالتَّسْلِيمِ. وهذا يعني أن كلمة دين هنا تعني الانقياد لقانون تلك البلاد التي لم تكن تسترقّ السارق كما في البلاد التي أتى منها إخوة يوسف. «قَالَ ابْن زَيْد، فِي قَوْله: **﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِين الْمَلِك﴾** قَالَ: لَيْسَ فِي دِين الْمَلِك أَنْ يُؤْخَذَ السَّارِق بِسَرِقَتِهِ. قَالَ: وَكَانَ الْحُكْم عِنْد الْأَنْبِيَاء يَعْقُوب وَبَنِيه: أَنْ يُؤْخَذ السَّارِق بِسَرِقَتِهِ عَبْدًا يُسْتَرَقّ. [. . .] وَهَذِهِ الْأَقْوَال وَإِنِ اخْتَلَفَتْ أَلْفَاظ قَائِلِيهَا فِي مَعْنَى 'دِين الْمَلِك'، فَمُتَقَارِبَة الْمَعَانِي؛ لِأَنَّ مَنْ أَخَذَهُ فِي سُلْطَان الْمَلِك عَامَلَهُ بِعَمَلِهِ، فَبرضَاهُ أَخَذَهُ إِذًا لا بِغَيرِهِ[*]، وَذَلِكَ مِنْهُ حُكْم عَلَيْهِ، وَحُكْمه عَلَيْهِ قَضَاؤُهُ. وَأَصْل الدِّين: الطَّاعَة، وَقَدْ بَيَّنْت ذَلِكَ فِي غَيْر هَذَا الْمَوْضِع بِشَوَاهِدِهِ بِمَا أَغْنَى عَنْ إِعَادَته فِي هَذَا الْمَوْضِع». ويكتب القرطبي في تفسير اللفظ كما ورد في الآية ذاتها: «أَيْ سُلْطَانه، عَنْ اِبْن عَبَّاس اِبْن عِيسَى: عَادَاته، أَيْ يُظْلَم بِلَا حُجَّة. مُجَاهِد: فِي حُكْمه؛ وَهُوَ اِسْتِرْقَاق السُّرَّاق». دين الملك هو سلطانه، أو عاداته وقوانينه، ومنها استرقاق السراق. وهذا يؤكد أن لفظ دين في تلك المرحلة التي نزل فيها القرآن لم ينفصل بعد إلى أحد المعاني المختلفة. وما زالت الدلالات متشابكة متداخلة تراوح في فضاء دلالي واحد. فيكون المعنى تارة أقرب الى الطاعة والانقياد والتبعية (لملك او سلطان أو لله)، وتارة أقرب إلى العرف والعادة بمعنى الانقياد لعرف وعادة، وأخرى أقرب لمعاني الجزاء والحساب.

وحيث ورد لفظ دين في سورة النور: **﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ**

---

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٧٦.

(*) أورد المحقق الملاحظة التالية: «في المطبوعة: «فيريناه أخذه إذًا لا يغيره»، وهو كلام مختل لا معنى له، وهو في المخطوطة غير منقوط بعضه، وصواب قراءته إن شاء الله، ما أثبت، وأساء الناسخ في كتابته، لأنه لم يحسن القراءة عن الأم التي نقل منها، فجعل «فبرضاه» «فيريناه» وجعل «لا»، «لم»، أما «بغيره» فهي غير منقوطة في المخطوطة». انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق أحمد محمد شاكر، ٢٤ ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠).

وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٣٨]. يفسّر الطبري الْقَوْل فِي تَأْوِيل قَوْله تَعَالَى: ﴿**الزَّانِيَة وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلّ وَاحِد مِنْهُمَا مِائَة جَلْدَة وَلَا تَأْخُذكُمْ بِهِمَا رَأْفَة فِي دِين اللَّه**﴾ يَقُول تَعَالَى ذِكْره: مَنْ زَنَى مِنَ الرِّجَال أَوْ زَنَتْ مِنَ النِّسَاء، وَهُوَ حُرّ بِكْر غَيْر مُحْصَن بِزَوْج، فَاجْلِدُوهُ ضَرْبًا مِائَة جَلْدَة عُقُوبَة لِمَا صَنَعَ وَأَتَى مِنْ مَعْصِيَة اللَّه. ﴿**وَلَا تَأْخُذكُمْ بِهِمَا رَأْفَة فِي دِين اللَّه**﴾ يَقُول تَعَالَى ذِكْره: لَا تَأْخُذكُمْ بِالزَّانِي وَالزَّانِيَة أَيّهَا الْمُؤْمِنُونَ رَأْفَة، وَهِيَ رِقَّة الرَّحْمَة فِي دِين اللَّه، يَعْنِي فِي طَاعَة اللَّه فِي مَا أَمَرَكُمْ بِهِ مِنْ إِقَامَة الْحَدّ عَلَيْهِمَا عَلَى مَا أَلْزَمَكُمْ بِهِ. وَاخْتَلَفَ أَهْل التَّأْوِيل فِي الْمَنْهِيّ عَنْهُ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ أَخْذ الرَّأْفَة بِهِمَا، فَقَالَ بَعْضهمْ: هُوَ تَرْك إِقَامَة حَدّ اللَّه عَلَيْهِمَا، فَأَمَّا إِذَا أُقِيمَ عَلَيْهِمَا الْحَدّ فَلَمْ تَأْخُذهُمْ بِهِمَا رَأْفَة فِي دِين اللَّه». ولا يفسّر الطبري لفظ دين في الآية ﴿**لكم دينكم ولي دين**﴾[٣٩]، لكنه في السّورة التي تليها يفسر الدين مرة أخرى بأنه الطاعة، وفي الآية ﴿**وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا**﴾[٤٠] على أنها تعني طاعة الله. «يَقُول: دِين اللَّه الَّذِي ابْتَعَثَكَ بِهِ، وَطَاعَتك الَّتِي دَعَاهُمْ إِلَيْهَا».

اللفظ في هذه الآيات كلّها يعني حكم الله، ومنهجه، وشريعته... وحتى عندما يرد لفظ دين بمعنى قريب من العقيدة، فالمقصود إليه أولًا وأخيرًا قانون ومنهج حياة: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ**﴾؛ ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ**﴾[٤١]. وتُقتبس هذه الآية مبتورة بهذا الشكل عادة، والمقصود بالإسلام هنا كما تُبيّن الآية الكاملة، الديانات المنزلة وشرعة الله المنزلة في الكتب[٤٢] ومَن يَبْتَغِ

---

(٣٨) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٢.

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة الكافرون،» الآية ٢.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة النصر،» الآية ٢.

(٤١) المصدر نفسه: «سورة الشورى،» الآية ١٣، و«سورة آل عمران،» الآية ١٩ على التوالي.

(٤٢) وغالبًا ما تُقتبس الآية التاسعة عشرة من سورة آل عمران مبتورة: ﴿**إِنَّ الدّين عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**﴾... وتتمة الآية هي ﴿... **وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾. وهو لا يحدّد ذلك لاحقًا بالنبي محمد بمعنى =

غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٤٣].

يستنتج بعض المفسرين أن القرآن يقبل بوجود ديانات غير الإسلام بغض النظر عن تفاوت موقفه منها: ﴿**لكم دينكم ولي دين**﴾[٤٤]، وهي مقولة موجهة لكفّار قريش، ولا تعني قبول أن لهم دينًا، بل فُصل بين النبي وبينهم في أنهم سوف يموتون على دينهم هذا، وموضع الاعتراف بالديانات الأخرى في غير هذه الآية. كما أني أختلف مع محمد عبد الله دراز[٤٥]، فأعتبر التفسير الأقرب للفظ «الدين» هنا هو الطريق والمنهج، وكذلك في: ﴿**من يتّبع غير الإسلام دينًا**﴾[٤٦].

لا يبتعد معنى الدِّين باعتباره جزاءً وحسابًا عن الفضاء الدلالي الذي يجمعه بلفظ دَيْن الذي يفيد بالحساب والاستحقاق والجزاء أيضًا ومن هنا نجد تفسير اللفظ في وروده الأول في القرآن في الآية ﴿**مالك يوم الدِّين**﴾[٤٧]. يقول الطبري: أَلْقَوْل فِي تَأْوِيل قَوْله تَعَالَى يَوْم الدِّين قَالَ أَبُو جَعْفَر: وَالدِّين فِي هَذَا الْمَوْضِع بِتَأْوِيلِ الْحِسَاب وَالْمُجَازَاة بِالْأَعْمَالِ، كَمَا قَالَ كَعْب بْن جُعَيْل: إِذَا مَا رَمَوْنَا رَمَيْنَاهُمْ وَدِنَّاهُمْ مِثْلَ مَا يُقْرِضُونَا وَكَمَا قَالَ الْآخَر: وَاعْلَمْ وَأَيْقِنْ أَنَّ مُلْكَكَ زَائِلٌ وَاعْلَمْ بِأَنَّك مَا تَدِينُ تُدَانُ يَعْنِي مَا تَجْزِي تُجَازَى. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْل اللَّه جَلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿**كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ**﴾[٤٨]

= أن هذا يصح حتى النبي محمد، وبعده لا بد من أن يقبل الإنسان رسالة محمد وإلا فإن دينه ليس دينًا، وهذا تفسير. تنص الآية على أن الدين عند الله هو الدين المنزل من الله... وتتابع السورة ذاتها في الآيتين ٨٤ و٨٥: ولا تأتي الآية ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾، المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٨٥. إلا بعد الآية السابقة التي تكرر أن الإسلام هو أيّ دين منزل بوحي من الله: ﴿**قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾، المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٨٤.

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٨٥.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الكافرون،» الآية ٦.

(٤٥) محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان،** ط ٣ (الكويت: دار القلم، ٢٠١٠)، ص ٦٦.

(٤٦) **القرآن الكريم،** «سورة آل عمران،» الآية ٨٥.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة الفاتحة،» الآية ٤.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة الانفطار،» الآية ٩.

يَعْنِي بِالْجَزَاءِ ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ﴾[٤٩] يُحْصُونَ مَا تَعْمَلُونَ مِنْ الْأَعْمَال. وَقَوْله تَعَالَى: ﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْر مَدِينِينَ﴾[٥٠] يَعْنِي غَيْر مَجْزِيِّينَ بِأَعْمَالِكُمْ وَلَا مُحَاسَبِينَ». مع أن «يوم الدّين» يظهر هنا برأينا بمعنى «يوم هدين» نفسه في التوراة، أي يوم الحساب بمعنى المحاسبة القضائية، فيوم الدين هو يوم المثول أما الله باعتباره ديّانًا. ويرد اللفظ بهذا المعنى في سورة الحجر (٣٥)، وفي الشعراء (٨٢)، والصافات (٢٠)، وص (٧٨)، والذاريات (٦و١٢)، والواقعة (٥٦)، والمعارج (٢٦)، والمدثر (٤٦)، والانفطار (١٥ و١٧ و١٨)، وفي سورة المطففين (١١).

وفي سورة البقرة يوصي يعقوب بنيه ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّه اصْطَفَى لَكُمْ الدِّين﴾[٥١] ويقصد به الإسلام. ولذلك يتبعه الأمر ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾. وهذا هو تفسير الطبري الوحيد لمعنى اللفظ هنا. وفي سورة البقية أيضا يرد اللفظ في الآية ١٩٣ ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُون فِتْنَة وَيَكُون الدِّين كلّه لِلَّهِ﴾[٥٢] يفسره الطبري كما يلي: وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ[٥٣] حَتَّى لَا تَكُون فِتْنَة[٥٤] يَعْنِي: حَتَّى لَا يَكُون شِرْك بِاَللَّهِ، وَحَتَّى لَا يُعْبَد دُونه أَحَد، وَتَضْمَحِلّ عِبَادَة الْأَوْثَان وَالْآلِهَة وَالْأَنْدَاد، وَتَكُون الْعِبَادَة وَالطَّاعَة لِلَّهِ وَحْده دُون غَيْره مِنْ الْأَصْنَام وَالْأَوْثَان. وهنا من الواضح أن العبادة تضاف إلى الطاعة والمقصود بالدين هو العبادة والطاعة، وأن يكون لله يعني أن تكون العبادة والطاعة لله وحده.

وهي ترد بهذا المعنى أيضًا في الآية ﴿دَعَوْا اللَّه مُخْلِصِينَ لَهُ

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة الانفطار،» الآية ١٠.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة الواقعة،» الآية ٨٦.

(٥١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٣٢.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٣٩.

(٥٣) مع أن الموضوع خارج السياق، لكن من المفيد الانتباه إلى أنه يقصد المشركين «الذين يقاتلونكم»، لا البدء بقتال المشركين حتى يكون الدّين كله لله. فالآية تأتي في سياق مقاتلة قريش التي اختارت أن تقاتل المسلمين، والمهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم ولذلك سبقتها الآية ١٩١: وَأَمَّا قَوْله: ﴿وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ﴾، المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩١. فَإِنَّهُ يَعْنِي بِذَلِكَ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارهمْ وَمَنَازِلهمْ بِمَكَّة.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٣.

الدِّين﴾[٥٥] وتعني هنا التضرع في سياق عبادة الله، «يَقُول: أَخْلَصُوا الدُّعَاء لِلَّهِ هُنَالِكَ دُون أَوْثَانهمْ وَآلِهَتهمْ، وَكَانَ مَفْزَعهمْ حِينَئِذٍ إِلَى اللَّه دُونهَا». وترد بالمعنى نفسه في الآية **﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْك دَعَوْا اللَّه مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾**[٥٦]، أَخْلَصُوا لِلَّهِ عِنْد الشِّدَّة الَّتِي نَزَلَتْ بِهِمْ التَّوْحِيد، وَأَفْرَدُوا لَهُ الطَّاعَة، وَأَذْعَنُوا لَهُ بِالْعُبُودَةِ، وَلَمْ يَسْتَغِيثُوا بِآلِهَتِهِمْ وَأَنْدَادهمْ [. . .] فَلَمَّا خَلَّصَهُمْ مِمَّا كَانُوا فِيهِ وَسَلَّمَهُمْ، فَصَارُوا إِلَى الْبَرّ إِذَا هُمْ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّه شَرِيكًا فِي عِبَادَتهمْ، وَيَدْعُونَ الْآلِهَة وَالْأَوْثَان مَعَهُ أَرْبَابًا. ويتكرر الإخلاص في الدين بمعنى العبادة في الآيات **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾**، و**﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾**، و**﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾**، و**﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾**[٥٧]. تؤكد هذه الآيات معاني الإخلاص في الطاعة الكاملة لله، ورفض الشرك في عبادته، أي رفض عبادة آلهة أخرى واتخاذها أربابًا. والرب هنا يعني السيّد وعلاقة العبادة بين الربّ ومن يدين به، كالعلاقة بين السيد والعبد المدين له.

وفي تفسيره الآية الشهيرة في سورة البقرة ذاتها، التي يكثر استخدامها لتبيان التسامح في الإسلام: **﴿لَا إِكْرَاه فِي الدِّين﴾**، يؤكد الطبري أن معنى الدين هو الإسلام ويؤكد عمومية الآية على الرغم من خصوص سبب النزول، وأنها نزلت في أن الإكراه كان من نصيب المشركين الذين قاتلوا الرسول ولا يقبل منهم إلا الإسلام، وأن من كان عندهم كتاب فتؤخذ منهم الجزية ولا إكراه في الدين أي في الإسلام. ويفنّد الطبري بالتفصيل[٥٨] الادّعاء أن الآية

(٥٥) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٢٢.

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٦٥.

(٥٧) المصدر نفسه: «سورة الزمر:» الآيتان ٢ و١١، و«سورة غافر:» الآيتان ١٤ و٦٥ على التوالي.

(٥٨) نورد هنا تعليلات الطبري مرقّمة من عندنا مع اختصارات في الهامش لأنها ليست متعلقة بالموضوع مباشرة. وسبب إيرادنا إياها أننا نقلنا أعلاه كلامًا للطبري قد يثير بعض الأسئلة عن معنى الآية: ١. التأويل الأول: «اخْتَلَفَ أَهْل التَّأْوِيل فِي مَعْنَى ذَلِك، فَقَالَ بَعْضهمْ: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَة فِي قَوْم مِنْ الْأَنْصَار، أَوْ فِي رَجُل مِنْهُمْ كَانَ لَهُمْ أَوْلَاد قَدْ هَوَّدُوهُمْ أَوْ نَصَّرُوهُمْ؛ فَلَمَّا جَاءَ اللَّه بِالْإِسْلَامِ أَرَادُوا إِكْرَاههمْ عَلَيْهِ، فَنَهَاهُمْ اللَّه عَنْ ذَلِك، حَتَّى يَكُونُوا هُمْ يَخْتَارُونَ الدُّخُول فِي الْإِسْلَام» [. . .] =

منسوخة لأن النبي عاد وقاتل الكفار، فهي تأتي أصلًا بعد ان قاتل الكفار، ولا نسخ في الموضوع بل إنها تخص أهل الكتاب وكل من في حالهم.

= ﴿لَا إِكْرَاه فِي الدّين قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْد مِنْ الْغَيّ﴾ إِلَى: ﴿لا انْفِصَام لَهَا﴾ [. . .] نَزَلَتْ فِي رَجُل مِنْ الْأَنْصَار يُقَال لَهُ أَبُو الْحُصَيْن: كَانَ لَهُ ابْنَانِ، فَقَدِمَ تُجَّار مِنْ الشَّام إِلَى الْمَدِينَة يَحْمِلُونَ الزَّيْت؛ فَلَمَّا بَاعُوا وَأَرَادُوا أَنْ يَرْجِعُوا أَتَاهُمْ ابْنَا أَبِي الْحُصَيْن، فَدَعَوْهُمَا إِلَى النَّصْرَانِيَّة فَتَنَصَّرَا، فَرَجَعَا إِلَى الشَّام مَعَهُمْ. فَأَتَى أَبُوهُمَا إِلَى رَسُول اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: إنْ ابْنَيَّ تَنَصَّرَا وَخَرَجَا، فَاطْلُبْهُمَا؟ فَقَالَ: ﴿لَا إِكْرَاه فِي الدّين قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْد مِنْ الْغَيّ﴾ وَلَمْ يُؤْمَر يَوْمئِذٍ بِقِتَالِ أَهْلِ الْكِتَاب. وَقَالَ: 'أَبْعَدَهُمَا اللَّه! هُمَا أَوَّل مَنْ كَفَرَ.' فَوَجَدَ أَبُو الْحُصَيْن فِي نَفْسه عَلَى النَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِين لَمْ يَبْعَث فِي طَلَبهمَا، فَنَزَلَتْ: ﴿فَلَا وَرَبّك لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوك فِيمَا شَجَرَ بَيْنهمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسهمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْت وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٦٥. ثُمَّ إِنَّهُ نُسِخَ: ﴿لَا إِكْرَاه فِي الدّين﴾. فَأُمِرَ بِقِتَالِ أَهْل الْكِتَاب فِي سُورَة بَرَاءَة.

٢. كَانَتْ فِي الْيَهُود يَهُود أَرْضَعُوا رِجَالًا مِنْ الْأَوْس، فَلَمَّا أَمَرَ النَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِجْلَائِهِمْ، قَالَ أَبْنَاؤُهُمْ مِنْ الْأَوْس: لَأَذْهَبَن مَعَهُمْ، وَلَأَدِينَن بِدِينِهِمْ! فَمَنَعَهُمْ أَهْلُوهُمْ، وَأَكْرَهُوهُمْ عَلَى الْإِسْلَام، فَفِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَة.

٣. كَانَ نَاس مِنْ الْأَنْصَار مُسْتَرْضِعِينَ فِي بَنِي قُرَيْظَة، فَأَرَادُوا أَنْ يُكْرِهُوهُمْ عَلَى الْإِسْلَام، فَنَزَلَتْ: ﴿لَا إِكْرَاه فِي الدّين قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْد مِنْ الْغَيّ﴾ [. . .] أَنَّ الْمَرْأَة مِنْ الْأَنْصَار كَانَتْ تَنْذِر إِنْ عَاشَ وَلَدهَا لَتَجْعَلَنّه فِي أَهْل الْكِتَاب فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَام قَالَتْ الْأَنْصَار: يَا رَسُول اللَّه أَلَا نُكْرِه أَوْلَادنَا الَّذِينَ هُمْ فِي يَهُود عَلَى الْإِسْلَام، فَإِنَّا إِنَّمَا جَعَلْنَاهُمْ فِيهَا وَنَحْنُ نَرَى أَنَّ الْيهوديّة أَفْضَل الْأَدْيَان؟ فَلَمَّا إِذْ جَاءَ اللَّه بِالْإِسْلَامِ، أَفَلَا نُكْرِههُمْ عَلَى الْإِسْلَام؟ فَأَنْزَلَ اللَّه تَعَالَى ذِكْره: ﴿لَا إِكْرَاه فِي الدّين قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْد مِنْ الْغَيّ﴾. [. . .] كَانَ فَصْل مَا بَيْن مَنْ اخْتَارَ الْيَهُود مِنْهُمْ وَبَيْن مَنْ اخْتَارَ الْإِسْلَام، إِجْلَاء بَنِي النَّضِير؛ فَمَنْ خَرَجَ مَعَ بَنِي النَّضِير كَانَ مِنْهُمْ، وَمَنْ تَرَكَهُمْ اخْتَارَ الْإِسْلَام. [. . .]

٤. وَقَالَ آخَرُونَ: بَلْ مَعْنَى ذَلِك: لَا يُكْرَه أَهْل الْكِتَاب عَلَى الدّين إِذَا بَذَلُوا الْجِزْيَة، وَلَكِنَّهُمْ يُقَرُّونَ عَلَى دِينهمْ. وَقَالُوا: الْآيَة فِي خَاصّ مِنْ الْكُفَّار، وَلَمْ يُنْسَ مِنْهَا شَيْء. [. . .] ﴿لَا إِكْرَاه فِي الدّين قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْد مِنْ الْغَيّ﴾ قَالَ: أُكْرِهَ عَلَيْهِ هَذَا الْحَيّ مِنْ الْعَرَب، لِأَنَّهُمْ كَانُوا أُمَّة أُمِّيّه، لَيْسَ لَهُمْ كِتَاب يَعْرِفُونَهُ، فَلَمْ يُقْبَل مِنْهُمْ غَيْر الْإِسْلَام، وَلَا يُكْرَه عَلَيْهِ أَهْل الْكِتَاب إِذَا أَقَرُّوا بِالْجِزْيَةِ أَوْ بِالْخَرَاجِ، وَلَمْ يُفْتَنُوا عَنْ دِينهمْ، فَيُخَلَّى عَنْهُمْ. [. . .]

٥. [. . .] كَانَ رَسُول اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَكَّة عَشْر سِنِينَ لَا يُكْرِه أَحَدًا فِي الدّين، فَأَبَى الْمُشْرِكُونَ إِلَّا أَنْ يُقَاتِلُوهُمْ، فَاسْتَأْذَنَ اللَّه فِي قِتَالهمْ، فَأَذِنَ لَهُ. وَأَوْلَى هَذِهِ الْأَقْوَال بِالصَّوَابِ قَوْل مَنْ قَالَ: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَة فِي خَاصّ مِنْ النَّاس [. . .] عَنَى بِقَوْلِهِ تَعَالَى ذِكْره﴿لَا إِكْرَاه فِي الدّين﴾ أَهْل الْكِتَابَيْنِ وَالْمَجُوس، وَكُلّ مَنْ جَاءَ إِقْرَاره عَلَى دِينه الْمُخَالِف دِين الْحَقّ، وَأَخَذَ الْجِزْيَة مِنْهُ. وَأَنْكَرُوا أَنْ يَكُون شَيْء مِنْهَا مَنْسُوخًا. وَإِنَّمَا قُلْنَا هَذَا الْقَوْل أَوْلَى الْأَقْوَال فِي ذَلِك بِالصَّوَابِ لِمَا قَدْ دَلَّلْنَا عَلَيْهِ فِي كِتَابنَا كِتَاب اللَّطِيف مِنْ الْبَيَان عَنْ أُصُول الْأَحْكَام مِنْ أَنَّ النَّاسِخ غَيْر كَائِن نَاسِخًا إِلَّا مَا نَفَى حُكْم الْمَنْسُوخ، فَلَمْ يَجُزْ اجْتِمَاعهمَا. فَأَمَّا مَا كَانَ ظَاهِره الْعُمُوم مِنْ الْأَمْر وَالنَّهْي وَبَاطِنه الْخُصُوص، فَهُوَ مِنْ النَّاسِخ وَالْمَنْسُوخ بِمَعْزِلٍ. وَإِذْ كَانَ ذَلِك كَذَلِكَ، وَكَانَ غَيْر مُسْتَحِيل أَنْ يُقَال: لَا إِكْرَاه لِأَحَدٍ مِمَّنْ =

ويقول الطبري إن الله يخاطب الرسول في الآية ﴿**فَأَقِمْ وَجْهك لِلدِّين حَنِيفًا فِطْرَة اللَّه الَّتِي فَطَرَ النَّاس عَلَيْهَا**﴾[٥٩] بمعنى «فَسَدِّدْ وَجْهك نَحْو الْوَجْه الَّذِي وَجَّهَك إِلَيْهِ رَبّك يَا مُحَمَّد لِطَاعَتِهِ، وَهِيَ الدِّين، ﴿**حَنِيفًا**﴾ يَقُول:

= أُخِذَتْ مِنْهُ الْجِزْيَة فِي الدّين، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْآيَة دَلِيل عَلَى أَنَّ تَأْوِيلهَا بِخِلَافِ ذَلِك، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ جَمِيعًا قَدْ نَقَلُوا عَنْ نَبِيّهمْ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ أَكْرَهَ عَلَى الْإِسْلَام قَوْمًا، فَأَبَى أَنْ يَقْبَل مِنْهُمْ إِلَّا الْإِسْلَام، وَحَكَمَ بِقَتْلِهِمْ إِنْ امْتَنَعُوا مِنْهُ، وَذَلِك كَعَبَدَةِ الْأَوْثَان مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَب، وَكَالْمُرْتَدِّ عَنْ دِينه دِين الْحَقّ إِلَى الْكُفْر وَمَنْ أَشْبَهَهُمْ، وَأَنَّهُ تَرَكَ إِكْرَاه الْآخَرِينَ عَلَى الْإِسْلَام بِقَبُولِهِ الْجِزْيَة مِنْهُ، وَإِقْرَاره عَلَى دِينه الْبَاطِل، وَذَلِك كَأَهْلِ الْكِتَابَيْنِ، وَمَنْ أَشْبَهَهُمْ؛ كَانَ بَيِّنًا بِذَلِك أَنَّ مَعْنَى قَوْله: ﴿**لَا إِكْرَاه فِي الدّين**﴾ إِنَّمَا هُوَ لَا إِكْرَاه فِي الدّين لِأَحَدٍ مِمَّنْ حَلَّ قَبُول الْجِزْيَة مِنْهُ بِأَدَائِهِ الْجِزْيَة، وَرِضَاهُ بِحُكْم الْإِسْلَام. وَلَا مَعْنَى لِقَوْلِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْآيَة مَنْسُوخَة الْحُكْم بِالْإِذْنِ بِالْمُحَارَبَةِ. فَإِنْ قَالَ قَائِل: فَمَا أَنْت قَائِل فِيمَا رُوِيَ عَنْ ابْن عَبَّاس وَعَمَّنْ رُوِيَ عَنْهُ: مِنْ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي قَوْم مِنْ الْأَنْصَار أَرَادُوا أَنْ يُكْرِهُوا أَوْلَادهمْ عَلَى الْإِسْلَام؟ قُلْنَا: ذَلِك غَيْر مَدْفُوعَة صِحَّته، وَلَكِنَّ الْآيَة قَدْ تَنْزِل فِي خَاصّ مِنْ الْأَمْر، ثُمَّ يَكُون حُكْمهَا عَامًّا فِي كُلّ مَا جَانَسَ الْمَعْنَى الَّذِي أُنْزِلَتْ فِيهِ. فَالَّذِينَ أُنْزِلَتْ فِيهِمْ هَذِهِ الْآيَة عَلَى مَا ذَكَرَ ابْن عَبَّاس وَغَيْره، إِنَّمَا كَانُوا قَوْمًا دَانُوا بِدِينِ أَهْل التَّوْرَاة قَبْل ثُبُوت عَقْد الْإِسْلَام لَهُمْ، فَنَهَى اللَّه تَعَالَى ذِكْره عَنْ إِكْرَاههمْ عَلَى الْإِسْلَام، وَأَنْزَلَ بِالنَّهْيِ عَنْ ذَلِك آيَة يَعُمّ حُكْمهَا كُلّ مَنْ كَانَ فِي مِثْل مَعْنَاهُمْ مِمَّنْ كَانَ عَلَى دِين مِنْ الْأَدْيَان الَّتِي يَجُوز أَخْذ الْجِزْيَة مِنْ أَهْلهَا، وَإِقْرَارهمْ عَلَيْهَا عَلَى النَّحْو الَّذِي قُلْنَا فِي ذَلِك. وَمَعْنَى قَوْله: ﴿**لَا إِكْرَاه فِي الدّين**﴾ لَا يُكْرَه أَحَد فِي دِين الْإِسْلَام عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا أَدْخَلَتْ الْأَلِف وَاللَّام فِي الدّين تَعْرِيفًا لِلدِّينِ الَّذِي عَنَى اللَّه بِقَوْلِهِ: لَا إِكْرَاه فِيهِ، وَأَنَّهُ هُوَ الْإِسْلَام. وَقَدْ يُحْتَمَل أَنْ يَكُون أُدْخِلَتَا عُقَيْبًا مِنْ الْهَاء الْمَنْوِيَّة فِي الدّين، فَيَكُون مَعْنَى الْكَلَام حِينَئِذٍ: وَهُوَ الْعَلِيّ الْعَظِيم لَا إِكْرَاه فِي دِينه، قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْد مِنْ الْغَيّ. وَكَأَنَّ هَذَا الْقَوْل أَشْبَه بِتَأْوِيلِ الْآيَة عِنْدِي.

ويسري رفض النسخ نفسه عند الطبري في حالة الآية ٨ من سورة الممتحنة: الْقَوْل فِي تَأْوِيل قَوْله تَعَالَى: ﴿**لَا يَنْهَاكُمْ اللَّه عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدّين وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَاركُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ**﴾ [. . .] وَتَعْدِلُوا فِيهِمْ بِإِحْسَانِكُمْ إِلَيْهِمْ، وَبِرّكُمْ بِهِمْ. وَاخْتَلَفَ أَهْل التَّأْوِيل فِي الَّذِينَ عُنُوا بِهَذِهِ الْآيَة، فَقَالَ بَعْضهمْ: عُنِيَ بِهَا: الَّذِينَ كَانُوا آمَنُوا بِمَكَّة وَلَمْ يُهَاجِرُوا، فَأَذِنَ اللَّه لِلْمُؤْمِنِينَ بِبِرِّهِمْ وَالْإِحْسَان إِلَيْهِمْ [. . .] وَقَالَ آخَرُونَ: عُنِيَ بِهَا مِنْ غَيْر أَهْل مَكَّة مَنْ لَمْ يُهَاجِر [. . .] وَقَالَ آخَرُونَ: بَلْ عُنِيَ بِهَا مِنْ مُشْرِكِي مَكَّة مَنْ لَمْ يُقَاتِل الْمُؤْمِنِينَ، وَلَمْ يُخْرِجُوهُمْ مِنْ دِيَارهمْ.

وعن الادعاء بأن الآية منسوخة يجيب الطبري من يدعي أن الله ذَلِك بَعْد» بِالْأَمْرِ بِقِتَالِهِمْ [. . .] ﴿**لَا يَنْهَاكُمْ اللَّه**﴾ [. . .] هَذَا قَدْ نُسِخَ، نَسَخَهُ الْقِتَال، أُمِرُوا أَنْ يَرْجِعُوا إِلَيْهِمْ بِالسُّيُوفِ، وَيُجَاهِدُوهُمْ بِهَا، يَضْرِبُونَهُمْ [. . .] قَالَ: نَسَخَتْهَا ﴿**اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**﴾، المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٥. وَأَوْلَى الْأَقْوَال فِي ذَلِك بِالصَّوَابِ قَوْل مَنْ قَالَ: عُنِيَ بِذَلِك: لَا يَنْهَاكُمْ اللَّه عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّين، مِنْ جَمِيع أَصْنَاف الْمِلَل وَالْأَدْيَان أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتَصِلُوهُمْ، وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، إِنَّ اللَّه عَزَّ وَجَلَّ عَمَّ بِقَوْلِهِ ﴿**الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدّين وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَاركُمْ**﴾ جَمِيع مَنْ كَانَ ذَلِك صِفَته، فَلَمْ يُخَصِّص بِهِ بَعْضًا دُون بَعْض، وَلَا مَعْنَى لِقَوْلِ مَنْ قَالَ: ذَلِك مَنْسُوخ. . .».

(٥٩) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

مُسْتَقِيمًا لِدِينِهِ وَطَاعَته، ﴿فِطْرَة اللَّه الَّتِي فَطَرَ النَّاس عَلَيْهَا﴾ يَقُول: صَنْعَة اللَّه الَّتِي خَلَقَ النَّاس عَلَيْهَا؛ وَنُصِبَتْ فِطْرَة عَلَى الْمَصْدَر مِنْ مَعْنَى قَوْله ﴿فَأَقِمْ وَجْهك لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ وَذَلِكَ أَنَّ مَعْنَى ذَلِكَ: فَطَرَ اللَّه النَّاس عَلَى ذَلِكَ فِطْرَة». ويصّر الطبري مرة أخرى على تفسيره الدّين بطاعة الله. ولا يكرّر القرطبي ذلك، لكنه ينتبه في تفسيره إلى أن الطبري يعتبر الفطرة هنا في الجملة الأخيرة مصدرًا، من فطر الله الناسَ فطرةً. وهو يقول بدايةً إنها مفعول له فِطْرَة «مَنْصُوب بِمَعْنَى اِتَّبِعْ فِطْرَة اللَّه. قَالَ: لِأَنَّ مَعْنَى ﴿فَأَقِمْ وَجْهك لِلدِّينِ﴾ اِتَّبِعْ الدِّين الْحَنِيف وَاتَّبِعْ فِطْرَة اللَّه. وَقَالَ الطَّبَرِيّ: ﴿فِطْرَة اللَّه﴾ مَصْدَر مِنْ مَعْنَى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهك﴾ لِأَنَّ مَعْنَى ذَلِكَ: فَطَرَ اللَّه النَّاس ذَلِكَ فِطْرَة. وَقِيلَ: مَعْنَى ذَلِكَ اِتَّبِعُوا دِين اللَّه الَّذِي خَلَقَ النَّاس لَهُ وَعَلَى هَذَا الْقَوْل يَكُون الْوَقْف عَلَى 'حَنِيفًا' تَامًّا. وَعَلَى الْقَوْلَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يَكُون مُتَّصِلًا، فَلَا يُوقَف عَلَى 'حَنِيفًا.' وَسُمِّيَتْ الْفِطْرَة دِينًا لِأَنَّ النَّاس يَخْلُقُونَ لَهُ، قَالَ جَلَّ وَعَزَّ: ﴿وَمَا خَلَقْت الْجِنّ وَالْإِنْس إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٦٠]. وَيُقَال: 'عَلَيْهَا' بِمَعْنَى لَهَا؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[٦١]. وَالْخِطَاب بِـ ﴿أَقِمْ وَجْهك﴾ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَمَرَهُ بِإِقَامَةِ وَجْهه لِلدِّينِ الْمُسْتَقِيم؛ كَمَا قَالَ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهك لِلدِّينِ الْقَيِّم﴾[٦٢] وَهُوَ دِين الْإِسْلَام. وَإِقَامَة الْوَجْه هُوَ تَقْوِيم الْمَقْصِد وَالْقُوَّة عَلَى الْجِدّ فِي أَعْمَال الدِّين؛ وَخُصَّ الْوَجْه بِالذِّكْرِ لِأَنَّهُ جَامِع حَوَاسّ الْإِنْسَان وَأَشْرَفه. وَدَخَلَ فِي هَذَا الْخِطَاب أُمَّته بِاتِّفَاقٍ مِنْ أَهْل التَّأْوِيل. وَ'حَنِيفًا' مَعْنَاهُ مُعْتَدِلًا مَائِلًا عَنْ جَمِيع الْأَدْيَان الْمُحَرَّفَة الْمَنْسُوخَة.

أما قوله في الآية ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّين مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْك وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيم وَمُوسَى وَعِيسَى﴾[٦٣] يَقُول تَعَالَى ذِكْره: ﴿شَرَعَ لَكُمْ﴾ رَبّكُمْ أَيّهَا النَّاس ﴿مِنَ الدِّين مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ أَنْ يَعْمَلهُ ﴿وَالَّذِي

(٦٠) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات،» الآية ٥٦.

(٦١) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٧.

(٦٢) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٤٣.

(٦٣) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ١٣.

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ يَقُول لِنَبِيِّهِ مُحَمَّد صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَشَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّين الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْك يَا مُحَمَّد، فَأَمَرْنَاك بِهِ **﴿وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيم وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّين﴾** يَقُول: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّين، أَنْ أَقِيمُوا الدِّين [. . .] وَيَجُوز [. . .] شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّين مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا، أَنْ أَقِيمُوا الدِّين وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ، وَجَائِز [. . .] شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّين مَا وَصَّى بِهِ، وَهُوَ أَنْ أَقِيمُوا الدِّين. وَإِذْ كَانَ مَعْنَى الْكَلَام مَا وَصَفْت، فَمَعْلُوم أَنَّ الَّذِي أَوْصَى بِهِ جَمِيع هَؤُلَاءِ الْأَنْبِيَاء وَصِيَّة وَاحِدَة، وَهِيَ إِقَامَة الدِّين الْحَقّ، وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ». ويتابع الطبري: عن معنى **﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّين﴾** «أَنْ اعْمَلُوا بِهِ عَلَى مَا شَرَعَ لَكُمْ وَفَرَضَ».

الفطرة هنا ما خُلِق الناس من أجله. أما إذا استخدمت لغة غير دينيّةٍ لا تسلِّم بأن الإنس والجن خلقوا لغايةٍ هي العبادة، فيمكن قراءتها أن الفطرة هي ما خلق الناس عليه. هنا تحديد أن الدين فطرة، أي بلغتنا أن الناس خلقوا عليها، لا من أجلها. وإذا وسّعنا معنى عبارة أن «الإنسان والجن خلقوا ليعبدون» إلى مفهوم العبادة باعتبارها سعيًا وصلاحًا وفلاحًا في الدنيا، فالعبادة عمل، وعبادة الله عمل الخير. نصبح أمام احتمالات واسعة للتفسير والتأويل.

٢ ـ من اللفظ إلى التعريف: علماء الدين في اقترابهم من جهد العلوم الاجتماعيّة في التعريف بالدين

ناقش فلاسفة ومتكلّمون، بعضهم يهدف إلى الدفاع عن الدين وإثبات حقائق، وآخرون يناقشونهم في ما يدخل في نطاق الدين وما لا يدخل، حتى كاد يتحوّل الكلام إلى نوعٍ من النقاش على التعريفات. لكن لم يسبق ـ بحسب علمي ـ أن كانت هناكَ علوم ومناهج غير دينية قائمة بذاتها، كما في حالة علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا الثقافية، أو علم النفس الاجتماعيّ، تتخذ الدين مجالًا لاشتغالها باعتباره موضوعًا بحثيًا، اللهم إلا في محاولات ابن رشد وغيره من الفلاسفة التمييز بين الحكمة والشريعة، أو بين الفلسفة والدين، مع التأكيد بالطبع أنهما في خدمة الحقيقة. وردّ الغزالي على ابن سينا والفارابي ردّه المعروف في **تهافت الفلاسفة**، وردّ ابن رشد عليه بعد ذلك بقرن تقريبًا في **تهافت التهافت**.

في كتابه **الملل والنحل**، رسم الشهرستاني[٦٤] (٤٧٩ ـ ٥٤٨هـ) في رأينا حدودًا تسمح بالبدء بالتعريف؛ إذ وضع الحدَّ بين كلّ ما هو نص ودين من جهة والرأي والهوى من جهة أخرى، باعتبار ذلك أساسًا يتفرع منه الرشد والضلال في الدين، أي إنه حدد ما ليس دينًا، كي يبين أصل الزيغ في الدين. فأساس الشبهات أو الانحرافات في الديانات هو ما يعتبره أول شبهة وقعت في الخليقة، وهي «شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده في الرأي في مقابل النص. واختياره الهوى في معارضة الأمر. . .»[٦٥]. وفي تأكيده عنصر الإيمان ضدَّ إبليس، يوحي الله إلى الملائكة (بحسب شارح الإنجيل) أن يقولوا لإبليس: «إنك في تسليمك الأوّل أني إلهك وإله الخلق غير صادق ولا مخلص، إذ لو صدقت أني إله العالمين ما احتكمت عليَّ بهما، فأنا الله الذي لا إله إلا أنا، لا أُسأل عما أفعل، والخلق مسؤولون»[٦٦]. هنا نلاحظ أن الشهرستاني يضع الدين في مقابل الرأي والهوى، وهو يستغل ذلك أيضًا كي يحسم في أن الله لا يخضع لمنطق ولا لمساءلة عقلية وأن هذا من فعل الشيطان. وواضح أن الشهرستاني الأشعري يقصد المعتزلة بهذا الكلام.

يجعل الشهرستاني الانحرافات في الدين كلها ناجمة عن تفاعل هذين العنصرين: «فاللّعين الأوّل [ويقصد إبليس] لما حكَّم العقل على من لم يحكم عليه العقل، لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق، أو حكم الخلق في الخالق؛ والأول غلوّ والثاني تقصير»[٦٧]. وحلل الشهرستاني بذكاء خاص الانحرافات الدينيّة كلها على أنها مركبة من مكوّنَي الغلوِّ والتقصير بحصصٍ ودرجاتٍ متفاوتة[٦٨]. والأصل في الواقع (من دون أن يقول

---

(٦٤) أبو الفتح الشهرستاني هو أحد علماء أهل السنة الأشاعرة، فارسي الأصل، عاش بين القرنين الخامس والسادس الهجريين، تخصص بالتفسير والفقه والحديث، وكان مقربًا من السلطان سنجر بن ملكشاه.

(٦٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٠)، ص ١١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦٨) نقف هنا مع شمس الدّين السخاوي (ت٩٠٢هـ)، في كتابه **المقاصد الحسنة** وهو يشرح حديث (إن هذا الدّين متين فأوغلوا فيه برفق)، إذ يقول: «والوغول الدخول في الشي فكأنه قال إن هذا الدّين مع كونه سهلًا يسيرًا صلب شديد، فبالغوا في العبادة، لكن اجعلوا تلك المبالغة مع رفق =

الشهرستاني هذا بشكل واضح) هو أنه في حالة الغلوّ يجري بشري الحكم على الناس كأن المطلوب منهم أن يكونوا آلهة (الحنابلة مثلًا)، وفي حالة التقصير يُحكم على إرادة الله بالعقل البشري (المعتزلة). الأوّل كما يقول غلو والثاني تقصير. لكنّ أوضح تحديد للدين يقوم به الشهرستاني (ربما تعريف غير مقصود) حين يميّز أهل الديانات من غيرهم. فيقول: «إن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب إلى أهل الديانات، وإلى أهل الأهواء، فإن الإنسان إذا اعتقد عقدًا أو قال قولًا، فإما أن يكون مستفيدًا فيه من غيره أو مستبدًا برأيه. فالمستفيد من غيره مسلم مطيع، والدين هو الطاعة. والمسلم المطيع فهو المتدين. والمستبدّ برأيه محدث مبتدع»[٦٩]. لكنه يعود ويستدرك في المكان نفسه بأن المقصود بالاستفادة هو الاتّباع على بصيرة ويقين لا بشكلٍ أعمى. كما يضفي تعديلًا على مفهومه للاستبداد بالرأي بالقول إن المستبدَّ برأيه قد يكون مستنبطًا مما استفاده، على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته. فحينئذٍ لا يكون مستبدًّا حقيقةً لأن العلم حصل بقوّة تلك الفائدة. لكن يبقى العلم في هذه الحالة مقصورًا على الاستنباط من النصّ أو من الدين. وهنا تبرز بشكل واضح المقابلة بين أهل الدِّين وأهل الهوى حين يقول: «فالمستبدّون بالرأي مطلقًا هم المنكرون للنبوّات مثل الفلاسفة، والصابئة، والبراهمة وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمريّة، بل يضعون حدودًا عقليّة حتى يمكنهم التعايش عليها. والمستفيدون هم القائلون بالنبوّات. ومن قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية،

= فإن الذي يبالغ فيه بغير رفق ويتكلف من العبادة فوق طاقته يوشك أن يمل حتى ينقطع عن الواجبات، فيكون مثله مثل الذي يعسف الركاب ويحملها من السير على ما لا تطيق رجاء الإسراع فينطبق ظهره فلا هو قطع الأرض التي أراد ولا هو أبقى ظهره سالمًا ينتفع به بعد ذلك، وهذا كالحديث الآخر: إن هذا الدّين يسر ولن يشاد الدّين أحد إلا غلبه، أخرجه البخاري وغيره عن أبي هريرة كما سيجيئ في: من يشاد، وكقوله: سددوا وقاربوا أي اقصدوا السداد والصواب ولا تفرطوا فتجهدوا أنفسكم في العبادة لئلا يفضي بكم ذلك إلى الملال فتتركوا العمل فتفرطوا. وقد روى الخطابي في العزلة من جهة ابن أبي قماش عن عائشة قال: ما أمر الله عباده بما أمر إلا وللشيطان فيه نزعتان فإما إلى غلو وإما إلى تقصير فبأيهما ظفر قنع»، انظر: أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق عبد الله محمد الصديق الغماري وعبد الوهاب عبد اللطيف (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٧٩)، ص ٣٩١.

(٦٩) الشهرستاني، ص ٢٩.

ولا ينعكس»[٧٠]، أي أن القائل بالأحكام العقلية ليس بالضرورة قائلٌ بالأحكام الشرعية أيضًا. وواضح أن الشهرستاني يميّز من يتبعون الدين باعتباره إيمانًا يتضمّن طاعةً وانقيادًا (ونحن أدخلنا كلمة الإيمان هنا لأنه يتحدث عن القائلين بالنبوّات والذين يقبلون شرائعها باعتبارها أحكامًا أمرية، وسبق أن شرحنا مسألة الطاعة والانقياد شرحًا وافيًا)، ممّن يضعون حدودًا عقلية يمكنهم تنظيم حياتهم بموجبها. ولإزالة أي التباس يقول في فصل عن أرباب الديانات والملل من المسلمين وأهل الكتاب وممن له شبهة كتاب، أي أنّه يقصد بأرباب الديانات والملل من لديهم نص يؤمنون به وينقادون له أو يستنبطون منه، فيقول: «نتكلم ها هنا في معنى الدّين، والملّة، والشرعَ، والمنهاج والإسلام، والحنيفية، والسنة، والجماعة. فإنها عبارات وردت في التنزيل، ولكل واحدةٍ منها معنى يخصّها وحقيقةٌ توافقها لغةً واصطلاحًا. وقد بيّنّا معنى الدين أنّه الطاعة والانقياد. وقد قال الله تعالى: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾. وقد يرد بمعنى الجزاء، يقال كما تدين تدان، أي كما تفعل تجازى. وقد يرد بمعنى الحساب يوم المعاد والتناد، قال تعالى: ﴿**ذلك الدين القيّم**﴾. فالمتديّن هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم التنادي والمعاد، قال الله تعالى: ﴿**ورضيت لكم الإسلام دينا**﴾[٧١].

كما يميّز هذا الفقيه المتكلّم الأشعري بشكلٍ واضح وقاطع ظاهر الدين من جوهره، وهو الإيمان، كما عالجنا الموضوع سابقًا في الفصل الثاني من هذا الكتاب (التديُّن) فيقول مؤكدًا أن التنزيل يفرّق بين الاثنين: «والإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرًا، ويشترك فيه المؤمن والمنافق. قال الله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾[٧٢]. ففرّق التنزيل بينهما»[٧٣]. يميّز الشهرستاني إذًا بين الإيمان واعتناق الدين. يمكن في رأيه أن تكون مسلمًا غير مؤمن. ويجب ألا

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٧١) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٣. انظر: الشهرستاني، ص ٣٣.

(٧٢) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

(٧٣) الشهرستاني، ص ٣٥.

يرتبك المرء حين يقرّر الشهرستاني لاحقًا أن الأصول في الدين تقوم على المعرفة، في حين أن الفروع تقوم على الطاعة، مقسّمًا الدين إلى معرفة وطاعة. المعرفة عنده ليست أحكام العقل بالمطلق، بل معرفة النص أو معرفة الله وصفاته من خلال معرفة النص. ولاحقًا حين يميّز العقل من السمع يقول بشكل واضح على ما يزعم أنّه نهج أهل السنّة: «الواجبات كلّها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل. فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يقتضي ولا يوجب. والسمع لا يُعرّف أي لا يُوجد المعرفة، بل يوجب»(٧٤). أليس هذا نوعًا من التقسيم المبكر غير المتطوّر بعد بين العقل المحض (العقل)، والعقل العملي (السمع)؟ مع الفرق أن الشهرستاني شمل العقيدة في إطار المعرفة. لكنه لم يقْصر الدين على الطاعة، كما فعل الطبري عمليًّا في تفسيره الذي أوردناه سابقًا، وكما فعل ابن القيّم كما سوف نرى لاحقًا، بل يضيف عنصر المعرفة. والمعرفة هنا كما ذكرنا هي معرفة العقيدة من النص. ومن الواضح أن الشهرستاني هنا ينصّ خلافَ الغزالي مع الفلاسفة بشكل أكثر لباقة وحذرًا من الغزالي. وبالطبع أتى كتاب أبي الوليد بن رشد ردًا على هذا كلِّه في **فصل المقال** (٥٧٥هـ) و**تهافت التهافت** (٥٨٨هـ) الذي يتقاطع معه بشكل واضح، لكنه يخصّص للردّ على كتاب الإمام الغزالي **تهافت الفلاسفة**.

حاول أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بناء نظرية متكاملة للدين الإسلامي، انطلاقًا من فكرة إحياء علم الدين، جامعًا نتائجه في كتابه الشهير **إحياء علوم الدين**، فالدين عند الغزالي علم يقتضي قواعد معينة ومقدّمات محدّدة للسيطرة على أدواته التي اعتبر القلب أهمها على الإطلاق، باعتباره منشأ المعرفة ومستقّر الحقيقة الكونية الكبرى. وتركّز جهد الغزالي على فكرة تخليص الدّين من سلطة الفقهاء، وإخراج علومه من قيود التكلّف النظريّ، ومن مأزق الصنعة الذي أوصلته إليه مطامع الفقهاء الدنيوية، على اعتبار أن الهدف من الدين هو معرفة الله، وتحرير الإنسان من قيوده الذاتية والأرضية. كما نلمس هذا التوجه التنظيري في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد**، حيث يظهر أن تعريفه للدين يشمل الدنيا

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

بالمعنى البسيط، أي بمعنى أن إقامة الدين تحتاج إلى ترتيبات دنيوية يسمّيها نظام أمر الدين. وحاول أن يوضح بُعدَ الدولة في مفهوم الدين من وجهة نظر كلامية، مصطلحًا عليه نظام الدين إذ يقول: «نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعًا، وهذه مقدّمةٌ قطعيّةٌ لا يتصوّر النزاع فيها، ونضيف إليها مقدمةً أخرى، وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع فيحصل من المقدّمتَيْن صحّة الدعوى، وهو وجوب نصب الإمام. فإن قيل: المقدّمة الأخيرة غير مسلّمة، وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطاع، فدلّوا عليها. فنقول: البرهان عليه أن نظام الدّين لا يحصل إلا بنظام الدّنيا، ونظام الدّنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع، فهاتان مقدّمتان، ففي أيهما النزاع؟ فإن قيل لم قلتم إن نظام الدّين لا يحصل إلا بنظام الدّنيا، بل لا يحصل إلا بخراب الدّنيا، فإن الدّين والدّنيا ضدّان والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر، قلنا: هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدّنيا الآن، فإنه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعّم والتلذّذ والزيادة على الحاجة والضرورة، وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت. وأحدهما ضد الدين والآخر شرطه، وهكذا يغلط من لا يميّز بين معاني الألفاظ المشتركة. فنقول: نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصّل إليهما إلا بصحّة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات، والأمن هو آخر الآفات [...] فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقًا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة، فإذن بأن نظام الدنيا، أعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين»[٧٥].

هنا يتبيّن أن ما يقصده الغزالي بالدنيا ويحتاج إلى «إمام» هو ما تحتاج إليه أي مؤسسة مجتمعية مثل التجارة والعلم وغيرها. وهذا لا يعني على الإطلاق أن نستنتج من ذلك أن الدنيا هي الدين والدين هو الدنيا. ما كتبه الغزالي بالغ البساطة، وهو أنه كي يقام الدين يجب أن تنظَّم شؤونه، وحتى تنظّم هذه الشؤون يجب أن تنتظم شؤون الدنيا، وكي تنتظم شؤون الدنيا لا

(٧٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد.**

بد من إمام. وسوف نعالج ما يترتب على ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب، ولتوضيح الفرق بين الدّين والدّنيا حتى عند الغزالي، ولا سيما أن بداية التعريف هو وضع تحديدات. وهدف الغزالي كما رأينا ليس القول إن الإسلام دين ودنيا، أو لا دين ودولة، بل هدفه أن يشرح أن من أجل إقامة الدين لا بد من إمام في الدنيا.

حاول إخوان الصفا[٧٦] بدورهم أن يضعوا تعريفًا محدّدًا للدّين، فجاء في رسائلهم: «واعلم أن الدين هو شيئان اثنان: **أحدهما** هو الأصل ومِلاكُ الأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر، و**الآخر** هو الفرع المبنيّ عليه القول والعمل في الجهر والإعلان. ونحتاج أن نشرحهما جميعًا حسب ما جرت عادة إخواننا الكرام الفضلاء، فنبدأ أولًا بذكر الاعتقادات، إذ كانت هي الأُصول والقوانين فيما هو غرضنا ومقصودنا في هذا المقام، كما قيل: 'إنما الأعمال بالنيّات ولكل امرئ ما نوى»[٧٧].

نحن نجد عند إخوان الصفا بداية فصلٍ شبه وظيفيّ علمانيّ بين الدين والدنيا يمكّن من تعريف الدين. لكن كليهما، الدين والدنيا، خاضعان للناموس، وهو بلغة أخرى شرعة الله السارية في الكون كله، باعتباره ناظمًا فوقيًّا للدّين والدّنيا معًا، وهما عنصران متقابلان ومتضادان، بحيث يكون الدّين مرادفًا للآخرة، ويعتبرونه اللب في حين تمثل الدّنيا القشور. يقول النص: «واعلم يا أخي بأن الناموس وضع لصلاح الدّين والدّنيا جميعًا،

---

(٧٦) إخوان الصفا جماعة من فلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجري، يجمع معظم الدارسين على انتمائهم إلى المذهب الشيعي، اتفقوا على التوفيق بين العقائد الإسلاميّة والحقائق الفلسفية، فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها «تحف إخوان الصفا». من أشهر رواد هذه الجماعة: أبو سليمان محمد المقدّسي، وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني. تأثر إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والهندية، وبالثقافة الفارسية، واستفادوا من مقولات المذاهب الرائجة، واشتركوا مع الفارابي والإسماعيليين في نقطة الأصل السماوي للأنفس. اعتمد إخوان الصفاء التقية في تنظيمهم الأمر الذي ساعدهم على نقل أفكارهم إلى الأجيال اللاحقة، وساهم في ظهور فلاسفة جدد أمثال: ابن سينا والفارابي وناصر خسرو ونصير الدّين الطوسي وغيرهم. اتهمهم بعض الفقهاء بالزندقة والباطنية والكفر.

(٧٧) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفا**، تحقيق بطرس البستاني، ٤ مج (بيروت: دار صادر، ١٩٥٧)، ج ٤، الرسالة الأولى: في العلوم الناموسية الالهية والشرعية، فصل في أجناس الآراء والمذاهب، ص ٤٢٥.

والدّنيا والآخرة هما داران متقابلتان واسماهما مضادان، ومعناهما وحقيقتهما وصفتهما مختلفاتٌ متضادّاتٌ، إحداهما كالقشرة وهي الدّنيا، والأخرى كاللب وهي الآخرة، ولهما أهلٌ وبنون، ولأهلهما وبنيهما صفاتٌ وأخلاقٌ وسجايا وأعمال متخالفات متضادات، نحتاج أن نشرحها ونفصّلها ونذكر الفرق بينها وبين حقيقتها، ونميّز بين أهلها، ليعلمّها ويعرفها كل من أراد أن يفهمه، ويريد هذا العلم، إذ كان هو من أشرف العلوم وأجلّ المعارف التي يتعاطاها الناس من سائر العلوم، فنقول: أما الدنيا فاسمها مشتق من الدنو والقرب، والآخرة من التأخر؛ وأما حقيقتهما، فالدنيا هي تصاريف أمور تجري على الإنسان من يوم ولادة الجسد إلى يوم الممات الذي هو ولادة النفس ومفارقتها إياه، والآخرة هي تصاريف أمور تجري على الإنسان من يوم الممات ومفارقة النفس الجسد إلى ما بعدها أبد الآبدين ودهر الداهرين»[٧٨]. والنزعة التصوّفية واضحة أشد الوضوح باعتبار التواصل بواسطة علم الآخرة يتطلب نزع قشور الدنيا ليصل المرء إلى الدين. والتمييز ليس واضحًا بين الدين والدنيا فحسب، بل إن هذا النص يجعل الآخرة موضوع الدّين. والدنيا القشور هي تصاريف أمور منذ الولادة وحتى الموت.

تقترب المحاولات المذكورة أعلاه من عملية تدقيق المصطلح وتعريفه. وهي في ذلك نقيض محاولة ابن تيمية أن يخضع عملية التعريف لعقيدة بعينها، فهو يعرّف الدين، لا بموجب الدّين الإسلامي فحسب، بل أيضًا بموجب فهمه هو للإسلام. بذلك يبتعد عن المحاولات أعلاه. فهو عودة إلى الوراء بهذا المعنى. لأن تعريف الدين للدين ليس تعريفًا علميًّا بل هو جزء من العقيدة. من هذه الزاوية نكاد نقول إن تعريف الدين للدين هو العنصر الرئيس في أيّ عقيدة. فهو يجيب عن سؤال «ما هو الدّين؟» بالقول إن

(٧٨) المصدر نفسه، ج ١، الرسالة التاسعة: في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها، فصل إعلم يا أخي بأن لكل شيء من الموجودات، ص ٣٢٨. مع العلم بأنَّ نسخة بامبي السابقة لنسخة البستاني تستبدل وصف «مضافان» بوصفِ «متضادان»، حيث يردُ النص فيها كما يلي: «. . . والدّنيا والآخرة هما داران متقابلتان واسماهما مضافان، ومعناهما وحقيقتهما وصفتهما مختلفان متضادان، إحداهما كالقشرة. . .». انظر: إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفا**، تحقيق ولاية حسين، ٤ مج (بمباي: مطبعة نخبة الأخبار، ١٨٨٧ ـ ١٨٨٩)، ج ١، الرسالة التاسعة: في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها، فصل اعلم يا أخي بأن لكل شيء من الموجودات، ص ٦٠-٦١.

الدّين هو ما يراه الدين الذي أؤمن به دينًا. لكن حدة نظر ابن تيمية وثقافته الواسعة وسجاليته مع الفلاسفة تمكّنه في المقابل من إغناء فهم الدين نظريًّا. لدينا عالم دين أيديولوجي، لكنه أيديولوجي عقلاني وواسع المعرفة يكتب في ظروف عصره. قدَّم ابن تيمية[٧٩] (ت ٧٢٨هـ)، تعريفًا شاملا للدين من زاوية عقائدية تبرز خاصية الوحدة العقائديّة الكونيّة وتواصلها، واعتبار العقيدة الإسلاميّة شاملة وكاملة، يقول ابن تيمية: «وهذا هو الدين الجامع العام الذي اشترك فيه جميع الأنبياء، والإسلام العام والإيمان العام، وبه أنزلت السور المكية وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾[٨٠] وبقوله: ﴿**واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون**﴾[٨١] وبقوله تعالى: ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولًا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾[٨٢]، ولهذا ترجم البخاري عليه: «باب ما جاء أن دين الأنبياء واحد». المقصود بالدّين عند ابن تيمية هو دين الوحي إذًا، والديانات التوحيدية التي يعترف بها القرآن، وما عدا ذلك لا يدخل عنده في تعريف الدين. فالدّين هو الإسلام، لكنه الإسلام العام الذي اعتبر إبراهيم مسلمًا حنيفًا، وكذلك موسى وعيسى. لدينا إذًا تعريف دينيّ للدّين يبقى عند التفسير الحرفي لآية ﴿**الدين عند الله الإسلام**﴾، لكن ابن تيمية يقصد به الإسلام بمعناه الشامل. هذا هو الدين العام الذي نزلت به السوَر المكيّة. أي إنه لم يكتفِ بتعريف الديانات الأخرى بأنها إسلام، وهو ما يبدو مظهرًا كأنه تسامح وليس فرضًا، لكنه يعود فيبيّن أنه فرضٌ، فمعنى هذه الديانات الحقيقي والمعترف به باعتباره

(٧٩) يُعتبر ابن تيمية من أبرز علماء المسلمين، عاش بين القرنين السابع والثامن الهجريين، اشتغل بحقول الفقه والتفسير والحديث، واجه الفرق والمذاهب الإسلاميّة التي راجت في عصره، وخالف معاصريه في مسائل عقدية وفقهية، فقادته هذه المسائل إلى السجن أكثر من مرة، إلى أن توفي فيه عام ٧٢٨هـ. حاول التوفيق بين العقل والنقل، وكان له شأن في التنظير الديني لمواجهة الهجوم المغولي على الشام، وفي مواجهته فعليًّا، وتعتمد الحركة السلفية المعاصرة في معظم مواقفها الفقهية والشرعية على فتاوى ابن تيمية وآرائه.

(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ١٣.

(٨١) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٤٥.

(٨٢) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٣٦.

دينًا هو ما ورد في السوَر المكيّة. وهو الجماع بين ديانات الوحي في توحيد الربوبية.

أما خصوصيّة الإسلام باعتباره دينًا، فليست في تلك السور المكيّة، فتلك يفترض أنها للديانات كلها، بل كامنة في السوَر المدنية. لذلك فهو يتابع: «قد قال تعالى: ﴿**إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[٨٣] فجمع في الملل الأربع: من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا، وذلك قبل النسخ والتبديل وخصّ في أول الآية المؤمنين وهو الإيمان الخاص الشرعي الذي قال فيه: ﴿**لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجًا**﴾[٨٤] والشرعة هي الشريعة، والمنهاج هو الطريقة، والدين الجامع هو الحقيقة الدينية، وتوحيد الربوبية، هو الحقيقة الكونية، فالحقيقة المقصودة الدينية الموجودة الكونية متفق عليها بين الأنبياء والمرسلين. فأما الشرعة والمنهاج الإسلاميان فهو لأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿**خير أمة أخرجت للناس**﴾[٨٥] وبها أنزلت السور المدنية إذ في المدينة النبوية شرعت الشرائع وسنت السنن ونزّلت الأحكام والفرائض والحدود فهذا التّوحيد هو الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب وإليه تشير مشايخ الطريقة وعلماء الدين»[٨٦]. لدينا في حالة ابن تيمية إذًا تعريف ديني للدين ينطلق من العقيدة الإسلاميّة ذاتها، ولا يقدّم أيّ مميزات جامعة للدين باعتباره ظاهرة إنسانية أو اجتماعيّة غير ما يقول به النص ذاته من مشترك في ديانات الوحي تجمله السور المكيّة. ولا فرق بين حديثه عن الدين وموقف النص الذي يعتبر نفسه في النهاية الدين الحقيقي، أو دين الحق.

في الرسالة الثالثة عن قاعدة في المحبة، التي تضمنها **جامع الرسائل**

(٨٣) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٦٢.

(٨٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

(٨٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٨٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الرسائل والمسائل**، خرَّج أحاديثه وعلق حواشيه محمد رشيد رضا، ٥ ج في ٢ (القاهرة: لجنة التراث العربي، [١٩٦٠])، ج ١: **رسائل وفتاوى في التفسير والحديث والأصول والعقائد والآداب والأحكام والصوفية**، ص ١٦٧-١٦٨.

لابن تيمية[٨٧]، نجد تعميقًا وتعريفًا أكثر شموليّة. ففي فهم ابن تيمية لتعريف الدين تأكيد لخصوصية بدءًا من تحليل اللفظ بموازاة فهمه الظاهرة الدينية ذاتها حيث يتبيّن التصدي لمحاولات متعددة لقصر الدين على أمور دنيوية ووظائف يمكن أن يقوم بها غير الدين، كما يتجلى موقفه من حدود «التسامح»، فهو يؤكد خصوصية الإسلام باعتباره شريعة وعبادة، لا على خصوصية المعبود الذي قد يكون مشتركًا بين ملل وشرائع مختلفة. من هنا فإنه حين يرى أن المحبة والإرادة هما أصل كل دين «سَوَاء كَانَ دينًا صَالحًا أَو دينًا فَاسِدًا فَإِن الدَّين هُوَ من الْأَعْمَال الْبَاطِنَة وَالظَّاهِرَة والمحبة والإرادة أصل ذَلِك كُله وَالدّين هُوَ الطَّاعَة وَالْعِبَادَة والخلق فَهُوَ الطَّاعَة الدائمة اللَّازِمَة».

يدرك ابن تيمية أهمية المأسسة والتكرار، ويعتبر أن طاعة الله هي الخلق. فالدين هو طاعة الله «التي صَارَت عَادَة وخلقًا بِخِلَاف الطَّاعَة مرّة وَاحِدَة وَلِهَذَا فسّر الدَّين بِالْعَادَةِ والخلق ويفسر الْخلق بِالدّينِ أَيْضًا كَمَا فِي قَوْله تَعَالَى ﴿**وَإِنَّك لعلى خلق عَظِيم**﴾[٨٨]». ومن هنا معنى الدَيْدَن. ويتابع ابن تيمية مميزًا بين عنصر عبادة الله في الدين وطاعة الملوك: «وَقد ذكرت أَن اسم الْعِبَادَة يتَنَاوَل غَايَة الْحبّ بغاية الذل وَهَكَذَا الدَّين الَّذِي يدين بِهِ النَّاس فِي الْبَاطِن وَالظَّاهِر لَا بُد فِيهِ من الْحبّ والخضوع بِخِلَاف طاعتهم للملوك وَنَحْوهم فَإِنَّهَا قد تكون خضوعًا ظَاهرًا فَقَط». فهو يؤكد توافق الظاهر مع الباطن في الدين، وبالتالي عنصر الإرادة، أي الاختيار في الحب والتسليم لله والخضوع له، خلافًا على الظاهر والإلزام في حالة الخضوع للملوك. ويؤكّد ابن تيمية عنصر الاجتماع في الدين، لأن لا بدّ لكلّ طائفةٍ من البشر من دينٍ يجمعها: «وَإِذا اجْتَمعُوا فَلَا بُد أَن يشتركوا فِي اجتلاب مَا يَنْفَعهُمْ كلهم مثل طلب نزُول الْمَطَر وَذَلِكَ محبتهم لَهُ وَفِي دفع مَا يضرهم مثل عدوهم وَذَلِكَ بغضهم لَهُ فَصَارَ وَلَا بُد أَن يشتركوا فِي محبَّة شَيْء عَام وبغض شَيْء عَام وَهَذَا هُوَ دينهم الْمُشْتَرك الْعَام، وَإِمَّا اخْتِصَاص كل مِنْهُم

(٨٧) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **جامع الرسائل**، تحقيق محمد رشاد سالم، ٢ ج (الرياض: دار العطاء، ٢٠٠١)، ص ٢١٨-٢٢٨.

(٨٨) **القرآن الكريم**، «سورة القلم،» الآية ٤.

بمحبة مَا يَأْكُلهُ ويشربه وينكحه وَطلب مَا يستره باللباس فَهَذَا يشتركون فِي نَوعه لَا فِي شخصه بل كل مِنْهُم يحب نَظِير مَا يُحِبهُ الآخر لَا عينه [. . .] لَكِن الْأُمُور السماوية تقع مُشْتَركَة عَامه وَلِهَذَا تعلق حبهم وبغضهم بهَا عَامَّة مُشْتَركَة بِخِلَاف الْأُمُور الَّتِي تتَعَلَّق بأفعالهم كالطعام واللباس فقد تقع مُخْتَصَّة وَقد تقع مُشْتَركَة». ومن هنا لا يقوم مجتمع ولا جماعة من دون التعاقد والتعاهد والوفاء بالالتزامات. هذا هو الدين المشترك بين الجماعات البشرية. «وَإِذا كَانَ كَذَلِك فالأمور الَّتِي يَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا يَحْتَاجُونَ أَن يوجبوها على أنفسهم والأمور الَّتِي تَضُرهُمْ يَحْتَاجُونَ أَن يحرموها على نُفُوسهم وَذَلِكَ دينهم وَذَلِكَ لَا يكون إِلَّا باتفاقهم على ذَلِك وَهُوَ التعاهد والتعاقد [. . .] وَلِهَذَا جَاءَ فِي الحَدِيث لَا إِيمَان لمن لَا أَمَانَة لَهُ وَلَا دين لمن لَا عهد لَهُ». وهذا الاتفاق أي التزام العهد مشتركٌ بين الديانات كافة للقيام بالمجتمع، ولكن هذا لا يعني أنه دين الحق، بل هو التزام واجبات ومحرّمات. وقد ترجح فيه منفعة وقد ترجح مضرّة. لأن هذا هو الدين العام «الدنيوي إذا صح التعبير». ونعتقد أن ابن تيمية قد توصّل هنا إلى الدّيانات العامة (Public Religion) قبل غيره من علماء الاجتماع المعاصرين بوقت طويل. وهو يقيسه بناء على المضرّة والمنفعة. أما الدين الحق فلا يقاس على هذا النحو. فـ «الدّين الحق هُوَ طَاعَة الله وعبادته كَمَا بَيّنا أَن الدَّين هُوَ الطَّاعَة الْمُعْتَادَة الَّتِي صَارَت خلقا (. . .) وَلَا يسْتَحق أحد أَن يعبد ويطاع على الْإِطْلَاق إِلَّا الله وَحده لَا شريك لَهُ وَرُسُله». أما أولو الْأَمر فيطِاعُون لأَنهم يأمرون بِطَاعَة الله. وَ»أما الْعِبَادَة فَللَّه وَحده لَيْسَ فِيهَا وَاسِطَة فَلَا يعبد العَبْد إِلَّا الله وَحده». وفي كل دين، بحسب ابن تيمية، مركبّان، العقيدة والعبادة. وهما تعبيران آخران عمّا يختص بالمعبود، والشرعة التي يُعبَد بوجبها. «المعبود اله وَاحِد وَالْعِبَادَة طَاعَته وَطَاعَة رَسُوله: وأصول العقيدة هِي الْإِيمَان بِاللَّه وباليوم الآخر وَالْعَمَل الصَّالح. و«هِيَ الْمُوجبَة للسعادة فِي كل مِلَّة كَمَا قَالَ تَعَالَى إِن الَّذين آمنُوا وَالَّذين هادوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ من آمن بِاللَّه وَالْيَوْم الآخر وَعمل صَالحًا فَلهم أجرهم عِنْد رَبهم وَلَا خوف عَلَيْهِم وَلَا هم يَحْزَنُونَ وَالشَّرْع مَا جَاءَت بِهِ الرُّسُل وَهُوَ الأَصْل الرَّابِع». وهذا الأمر الرابع هو ما يجعل الإسلام دين الحق.

لا يقبل ابن تيمية تحويل الدّين إلى مجردّ رديفٍ لتدبير المجتمع والمصلحة العامة وإقامة العدل. وهو لا يقبل عمليًّا هذا الأمر حتى كتبرير

للدين، فهو يعتبره تبريرًا غير دينيّ. «لَيْسَ الْمَقْصُود بِالدّينِ الْحق مُجَرّد الْمصلحَة الدُّنْيَوِيَّة من إِقَامَة الْعدْل بَين النَّاس فِي الْأُمُور الدُّنْيَوِيَّة كَمَا يَقُوله طوائف من المتفلسفة فِي مَقْصُود النواميس والنبوات أَن المُرَاد بهَا مُجَرّد وضع مَا يحْتَاج إِلَيْهِ معاشهم فِي الدُّنْيَا من القانون العدلي الَّذِي يَنْتَظِم بِهِ معاشهم»، فهذا تبرير لا يلامس خصوصية الدين. «فَإِذا لم يكن مَقْصُود الدَّين والناموس الْمَوْضُوع إِلَّا جلب الْمَنْفَعَة فِي الْحَيَاة الدُّنْيَا وَدفع الْمضرَّة فِيهَا فَلَيْسَ لهَؤُلَاء فِي الْآخِرَة من خلاق ثمَّ إِن كَانَ مَعَ ذَلِك جَعَلُوهُ ليستولوا بِهِ على غَيرهم من بني آدم ويقهرونهم كَفعل فِرْعَوْن وجنكيز خان وَنَحْوهمَا». أي أن رفض ابن تيمية اعتبار الدين جلبَ منفعةٍ ودفعَ مضرّةٍ دنيويّة هو أيضًا لحماية الدين من استخدامه بواسطة الحكام لأهداف دنيويّة مثل السيطرة على الآخرين وظلمهم بحجة جلب المنفعة ودفع المضرّة كما يفصّل لاحقًا في النص نفسه. «وَقد قصّ الله سُبْحَانَهُ قصَّة فِرْعَوْن فِي غير مَوضِع من الْقُرْآن وَكَانَ هُوَ وَقَومه على دين لَهُم من دين الْمُلُوك كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي قصَّة يُوسُف مَا كَانَ ليَأْخُذ أَخَاهُ فِي دين الْملك إِلَّا أَن يَشَاء الله». ومن هنا يرفض ابن تيمية التبرير الفلسفي للدين. ويصر على الوحي والنبوّة والحب والذل لله والتزام الوحي كي لا يتحول الدين إلى أهواء بلغة الشهرستاني. الفَرق عنده هو الأساس وليس المشترك، ومن هنا أهميّة تعريفاته التي تضع حدودًا للظاهرة بالأدوات المتوافرة لديه. «وَهَؤُلَاء المتفلسفة الصابئة المبتدعة من الْمَشَّائِينَ وَمن سلك مسلكهم من المنتسبين إِلَى الْملَل فِي الْمُسلمين وَالْيَهُود وَالنَّصَارَى يجْعَلُونَ الشَّرَائِع والنواميس، والديانات من هَذَا الْجِنْس لوضع قانون تتمّ بِهِ مصلحَة الْحَيَاة الدُّنْيَا وَلِهَذَا لَا يأمرون فِيهَا بِالتَّوْحِيدِ وَهُوَ عبَادَة الله وَحده وَلَا بِالْعَمَلِ للدَّار الْآخِرَة وَلَا ينهون فِيهَا عَن الشّرك بل يأمرون فِيهَا بِالْعَدْلِ والصدق وَالْوَفَاء بالعهد وَنَحْو ذَلِك من الْأُمُور الَّتِي لَا تتمّ مصلحَة الْحَيَاة الدُّنْيَا إِلَّا بهَا ويشرعون التأله للمخلصين وَالْمُشْرِكين». يقدّر ابن تيمية القيم الأخلاقيّة والأمورَ النافعة في الدنيا، لكنه يرفض قصر الدين عليها كما سبق أن بينّا ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب (المقدّس والأسطورة والدين والأخلاق). وكأن ابن تيمية يرفض بشكل مسبق التأليهية/ الربوبية التي سوف تنشأ في أوروبا بعد عصره بأكثر من قرن، والتي شكّلت نمط الدين الذي رافق حركة التنوير.

بينما عرَّف ابن قيم الجوزية[89] (ت٧٥١هـ) الدين في كتابه **أعلام الموقعين عن رب العالمين** بقوله: «وقد غر إبليس أكثر الخلق بأن حسن لهم القيام بنوع من الذكر والقراءة والصلاة والصيام والزهد في الدنيا والانقطاع، وعطّلوا هذه العبوديات، فلم يحدّثوا قلوبَهم بالقيام بها، وهؤلاء عند ورثة الأنبياء من أقلّ الناس دينًا، فإن الدين هو القيام لله بما أمر به»[90]. الدين هو القيام بما أمر الله به وهذا أولًا القيام لله، أي تأدية الفروض لله، تلك التي أمر بها الله نفسه. وهذا يعني أساسًا العبادات. فالدين عبارة عما نسميه اليوم التديّن.

في مراحل متأخرة أصبح في إمكان محمد عبد الرؤوف المناوي[91] (ت١٠٣١هـ) أن يعرّف في معجمه **التوقيف على مهمات التعاريف** بما يتجاوز معنى اللفظ إلى التعريف: «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات... دين الله المرضي الذي لا لبس فيه ولا حجاب عليه ولا عوج له هو اطلاعه تعالى عبده على قيوميته الظاهرة بكل باد وفي كل باد وعلى كل باد وأظهر من كل باد وعظمته الخفية التي لا يشير إليها اسمٌ ولا يحوزها رسمٌ وهي مداد كل مداد.»[92]. ثمة من ينسب هذا التعريف إلى مرحلة متأخرة نسبيًا، فيما ينسبه آخرون إلى التهانوي. والحقيقة أنه موجود بكلمات أخرى لكن بالمعنى نفسه والبنية نفسها عند الجرجاني كما أظهرنا ذلك في الفصل الثاني من هذا الكتاب. ولنتأمل كلام الجرجاني المتوفى عام ٨١٦ للهجرة، أي قبل المناوي بقرنين. يقول الجرجاني في تعريف الدين «وضع إلهي يدعو أصحاب العقول قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم». وما أضافه المناوي هو تفسير وتفصيل

---

(٨٩) ابن قيم الجوزية، من فقهاء القرن الثامن الهجري، ومن تلاميذ ابن تيمية، عاش في دمشق، واهتم بالحديث وعلم التربية وتزكية النفس.

(٩٠) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تعليق طه عبد الرؤوف (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [١٩٦٨])، ج ٢، ص١٧٧.

(٩١) المناوي عالم وفقيه مصري، عاش في القرن الحادي عشر الهجري، اهتم بشرح كثير من المصادر التراثية الإسلاميّة، خاصة مصادر التصوف والتفسير.

(٩٢) عبد الرؤوف محمد بن علي المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠)، ص ٣٤٤.

لعبارة «لما عند الرسول». يشمل هذا التعريف المتأخّر نسبيًّا والمتكرر عند فقهاء بعد ثمانمئة إلى ألف عام على ظهور الإسلام، مركّباتٍ أساسية من التعريف التوحيدي الكلامي (أو حتى الفلسفي) للدين باعتباره تفاعل الإنسان العاقل مع وضع إلهي، أي مع عالم متجاوز. كما نجد التعريف بالكشف أو بالوحي، أي باطلاع الله عبده على قيوميّته الظاهرة، باعتباره اللانهائي، الذي لا يمكن استيعابه لا باللغة ولا بالتصوّر. وعرض محمد بن علي التهانوي(٩٣) (ت بعد ١٧٤٥م/١١٥٨هـ) تعريفًا مفهوميًّا للدين قريبًا من السابق الذي يتكرّر ووجدت أنه الأكثر رواجا بين الكتاب، وذلك في كتابه **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،** وجاء فيه في تعريف الدين أنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال، ويطلق على ملة كل نبي، وقد يخص بالإسلام كما في قوله تعالى: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾، ويضاف إلى الله عز وجل لصدوره عنه، وإلى النبي لظهوره منه وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له»(٩٤). والمقصود أنه يمكن استخدام الدين في عبارات مثل دين الله، ودين محمد، ودين الأمة بهذه المعاني. كما أن المؤلف يجعل الكلام القرآني ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ مجرد تخصيص لدلالة أشمل للفظ والذي قد يعني دين كل نبي. وهو يشمل هنا العقائد والعبادة بمعناها الواسع الذي يشمل الصلاح في الحال والفلاح في الأعمال. يهمّنا هنا أن نؤكد أن التّعريفين الأخيرين لم يَفُتهما أن يضيفا البعد الأخلاقي في الدين، والنجاح في الحياة «الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال»، وإذا عدنا إلى بداية التعريفين نجد أن هذه الأمور تسمى دينًا إذا كانت ناجمة عن اختيار وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول النبوّات، أي أنها العقائد والأعمال الناجمة عن هذا القبول.

---

(٩٣) محمد بن علي التهانوي، موسوعي هندي وخبير في العلوم ومصطلحاتها، عاش في القرن الثاني عشر الهجري.

(٩٤) محمد علاء بن علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،** تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم؛ تحقيق علي دحروج؛ نقل النص الفارسي الى العربية عبد الله الخالدي؛ الترجمة الأجنبية جورج زيناتي، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، ٢ج (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦)، ص ٨١٤.

٣ ـ الدين في لغات أخرى ومعضلة الترجمة

يعني مصطلح «دين» بالعبريّة كما قلنا القانون. في حين أن كلّمة «دَت» العبرية التي تعني «دين» في يومنا بمعنى ديانة مصدرها في التوراة هو سِفر عزرا، وهو سِفر متأخّر زمنيًّا. وعزرا كما هو معلوم المدوّن لأجزاء أساسيّةٍ من التوراة. وكان عزرا بمعنى ما كاتبًا عند الحكم الفارسي، ومن مهمّاته التي كلّفه بها ملك فارس تدوين قانون «إله السماء»، كما سمى الفرس إله اليهود افتراضًا بعد تحريرهم من السبي. ويتضح أن كلمة «داث» الفارسية، أو «دت» العبرية المأخوذة من الفارسيّة، والتي تعني في عبرية يومنا دين، كانت تعني «قانون» أو «شريعة». ويميّز سفر عزرا بين قانون الله وقانون الملك:

«هذه صورة الرسالة التي أعطاها الملك أرتحششتا لعزرا الكاهن الكاتب، كاتب كلام وصايا الربّ وفرائضه على إسرائيل. من أرتحششتا ملك الملوك، إلى عزرا الكاهن كاتب شريعة (بالأصل العبري دَتْ ـ المؤلّف) إله السماء الكامل... صدر مني أمر أنّ كلّ من أراد في ملكي من شعب إسرائيل وكهنته واللاويين أن يرجع إلى أورشليم معك فليرجع. من أجل أنك مرسل من قبل الملك ومشيريه السبعة لأجل السؤال عن يهودا وأورشليم بحسب شريعة «دت» إلهك التي بيدك... ومني أنا أرتحششتا الملك صدر أمر إلى كلّ الخزنة الذين في عبر النهر أن كلّ ما يطلبه منكم عزرا الكاهن كاتب شريعة 'دت' إله السماء فليعمل بسرعةٍ... أما أنت يا عزرا، فبحسب حكمة إلهك التي بيدك ضع حكّامًا وقضاةً يقضون لجميع الشعب الذي في عبْر النهر من جميع من يعرف شرائع إلهك. والذين لا يعرفون فعلّموهم. وكلّ من لا يعمل بشريعة «دت» إلهك وشريعة «دت» الملك، فليُقضَ عليه عاجلًا إمّا بالموت أو بالنفي أو بغرامة المال أو بالحبس»(٩٥).

لننتبه هنا إلى عبارة: «وكلّ من لا يعمل بشريعة «دَت» الله أو شريعة «دَت» الملك». وهو اللفظ الذي احتفظ به حتى يومنا ليعبّر عن معنى «دين»، أو عن» ديانة» يدين بها المرء في أيّامنا، في مقابل لفظ «هَلَخاه»

(٩٥) **الكتاب المقدس**، «سفر عزرا،» الأصحاح ٧، الآية ٢٦.

للدلالة على الشريعة بمعنى القانون العبريّ. كان لفظ «دت» يعني «شريعة» في عهد عزرا الذي كلفه، بحسب الرواية التوراتية، ملك فارس تدريس اليهود شريعتهم والعمل بموجبها أثر «عودتهم» بعد التحرر من سبي بابل الطويل. وحين أمر كورش بالسماح لليهود بـ «العودة الى بلادهم» في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد اختارت أغلبية اليهود البقاء في بابل. لكن من «عادوا» بحسب الرواية هم من علّموا بضعة آلاف من يهود تلك البلاد «دينَهم». وفي الحقيقة أن الدين اليهودي، من سفر التكوين وما تلاه، دُوِّن في تلك الفترة. وليست مصادفة أن أي نبي لم يظهر عندهم بعدها. فالأنبياء «يظهرون» قبل تأسيس الدين، وقبل صوغ النص في حالة الديانات الكتابية. ونحن نعرف عنهم مما كتبوه. وبهذا المعنى لم يكن الدين اليهودي دينًا كتابيًّا لفترة طويلة، وأصبح اليهود «أهل كتاب» بعد بابل.

الدين باعتباره لفظًا منفصل في وصف ظاهرة في اللغات السامية كان يعني تاريخيًّا شريعة وقانونًا. نبدأ من الأسهل. بعض الحضارات لا تحمل كلمةً واحدةً لوصف ما نقصده بلفظ «دين». فعندما يتحدّث الأنثروبولوجيّون عن ديانةٍ عند قبائل معيّنةٍ من سكان أميركا الشمالية الأصليين، فإنهم لا يترجمون كلمةً محدّدةً؛ إذ لا تتوافر كلّمةٌ واحدةٌ في اللغة المعنيّة لوصف مجمل النشاط والممارسات التي يسميها الأنثروبولوجيون ديانة، ويعتبرونها ديانة هذه القبيلة (أو ذلك الشعب، فالقبائل غالبًا ما وصفت نفسها بأنها شعوب لا كما وصفها الباحثون). وهذا يعني أن الظاهرة الدينيّة ١. لم تُفرَز بعد عن مجمل النشاط البشريّ باعتبارها ظاهرة قائمة بذاتها، ٢. لم توحّد باعتبارها ظاهرة بعد وبالتالي ٣. لم تحدّد بعد بلفظٍ أو كلّمةٍ، لكنّنا حين نحدّدها ونرمز إليها بكلّمة دينٍ، إنما نفعل ذلك بكلمةٍ من لغتنا نحن لا من لغتهم. أي أنها تنتمي إلى نظام مفاهيمنا، لا إلى نظام مفاهيمهم.

ليس صحيحًا أن هذا الجهد متأثرٌ بانفصال الدين عن الدنيا في المسيحيّة فحسب، بل مرتبط بنشوء ظاهرة الدين باعتبارها ظاهرة يمكن تمييزها من كلّ ما ليس دينًا في مجتمعات بعينها، وبالتالي يمكن في هذه الحالة، وعلى هذه الدرجة من التطور التاريخيّ تعريف الدين باعتباره ظاهرة منفصْلة قائمة بذاتها. المشكلة أن التعريف كان ينقل إلى حضارات لم

يحصل فيها تبلور الظاهرة باعتبارها ظاهرة يسهُل تمييزها من غيرها بعد. يصحّ هذا على الدين الإسلاميّ أيضًا، وعلى أي دينٍ بكونه دينًا متبلورًا، واضحَ الملامح، أي واضح الحدود، بصفته دينًا. اعتبر الرحالة المسلمون ممارسات محددة مارستها شعوب مختلفة دينًا قائمًا بذاته، مع أن الدين في تلك المجتمعات كان أقل انفصالًا عن أنماط النشاط الاجتماعيّ الأخرى. ولا بد من تحديد الدين، إذا لم يكن الدين كلّ شيء، أو لا شيء، أو أمورًا كثيرة يصعب حصرها. وفي مثل هذه الحالة يكون من الأجدى ترك محاولة تمييزه، أو تعريفه. ويمكن القول إن المتديّن قد يرى فعلًا إن الدين هو كلّ شيء، وبالتالي لا تعني بالنسبة إليه محاولة تمييزه من غيره شيئًا ربّما، لكنّ هذا غير صحيحٍ بالمجمل أيضًا. ففي الديانة المتبلورة كديانةٍ هنالك في التديّن نفسه تمييز بين ما هو دينيّ وما هو غير دينيّ، وما هو حتى مناقضٌ للدين. أي إن الدين ليس كل شيء حتى بالنسبة إلى المتديّن.

من هنا فإن محاولات تعريف الدين هي محاولات حديثةٌ نسبيًا. وكان الباحث جوناثان سميث الذي حصر ما يقارب خمسين تعريفًا للدين في الأدبيات البحثيّة المختلفة[٩٦] قد وصل قبل ذلك إلى نتيجةٍ مضمونها أن «مصطلح الدين هو محض خلق الباحثين أنفسهم، فالباحثُ يبدعُ المفهومَ لأغراضٍ تحليليّةٍ بأفعالٍ تخيليّةٍ من المقارنَة والتعميم. ومن هنا فإن الدين لا يملك وجودًا منفصْلا عن الأكاديميّة»[٩٧] التي تقوم بتعريفه.

في بعض اللغات، تطلّب استخدام الكلمة سياقًا تاريخيًّا تميّزت فيه ظاهرة الدين من غيرها. ومن هنا نجد أن التعريف الأشمل والأعمّ في المعاجم هو تعريف قاموس صامويل جونسون من عام ١٧٥٥ إذ يقول: «إن الدين منظومةٌ من الإيمان والعبادة أو العبادات». وباعتقادي فإن نقطة قوة هذا التعريف تكمن في عموميّته. فلسنا بحاجةٍ لدقّةٍ فيزيائيّةٍ في تعريف مثل هذه الظاهرة. وكما يقول توماس تويد فإن هنالك ظاهرةً كونيّةً تسمّى الدين.

---

(٩٦) Jonathan Z. Smith, «Religion, Religions, Religious,» in: Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), p. 281.

(٩٧) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. xi.

ولكنّ وضع تعريفٍ كونيٍّ لها يجعل المرء يتحصّن خلفه ضدّ المتغيّرات[٩٨]. وأفضل علاجٍ لمثل هذه الظاهرة الشاملة والمتنوّعة هو التعريف العام الذي لا يقول الكثير ظاهرًا، ولكنّه قادر على التعيّن في السياقات التاريخيّة المختلفة. فتنحصر مهمته في أن يساعدنا عما نبحث عنه في المجتمع والتاريخ حين نبحث ما هو دينيّ. وحالما نجد ما نبحث عنه يصبح الأهم هو دراسة الظاهرة العينيّة، أي التديّن العينيّ. والمصطلح هنا هو عامل مساعد في تحديد الظاهرة التي تُدرس.

ومفردة religio اللاتينية تساعدنا في إثبات هذا الموقف. فهي تستخدم بالإنكليزية منذ القرن الثالث عشر، من الأنغلو ـ فرنسيّة religiu وأصلها كما أسلفنا لاتيني، وهي ذات علاقةٍ بتوقير الآلهة. والأصل غير واضحٍ هل هو من ligare وتعني الاتصال لتصبح الكلمة معاودة الاتصال؟ أم من lego يقرأ، فتعني في هذه الحالة إعادة القراءة، أو ربّما تعني التأمل. لكنّ الاشتقاق يحمل بالتأكيد دلالاتٍ لها علاقة بالشعائر والطقوس، وتنظيم الحياة الدينيّة. وربّما هنالك صلة معنويّة دلاليّة بين معنى الرابط في religere ولفظ الـ «دَيْن» القريب من لفظ «دين». فالدّيْن هو قيد وارتباط[٩٩].

لكنّ هذا اشتقاق بعيد، في حين أنّ كلمة «الدين» في العربيّة تحمل معانيَ أخرى تتشارك فيها مع العبريّة وبقية اللغات «الساميّة»، مثل المعنى الأصلي لشريعة وشارع، والنهج والحكم، وهو الطريق والسبيل. والقول إن الدين الإسلاميّ يتمرّد على التعريف أو «الانصياع لمفهوم الدينيّ على ما استقرّ في أدبيّات المنظّرين الغربيين»[١٠٠] يعني في الواقع «عدم انصياع» بعض المسلمين لهذه التعريفات، خاصةً أن «الدين القويم هو الإسلام، لا غيره من الأديان. والإسلام عبارة عن سنّةٍ متّبعةٍ، وقدوةٍ حسنةٍ، ومعرفةٍ يقينيّةٍ، وسيرةٍ مثاليّةٍ، وتوقٍ إلى السعادة القصوى، والحياة الأبديّة،

---

(٩٨) Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006), p. 35.

(٩٩) عن هذا الموضوع انظر أيضًا: Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: New American Library, 1964), pp. 23-26.

(١٠٠) رفيق عبد السلام، **في العلمانيّة والدين والديمقراطيّة: المفاهيم والسياقات** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٨)، ص ١٠١.

والتقرب من الله، لذا لا يصحّ الكلّام عن الأديان إلا من زاوية الأحكام اليقينيّة «التي أثبتها الدين القويم، والخروج من هذا الإطار الفكري خروج على الحق، ومعيار علم اليقين». عرضنا بعض تعريفات المصطلح ودلالاته عند الفقهاء والمتكلّمين. ونجد هنا مناسبة كي نشير إلى كتابة فقيه ومتكلم يجملها كلها هو الباقلانّي[١٠١] الذي يقول في **التمهيد**: «فإن قال قائل فما معنى الدين عندكم. قيل له معنى الدين يتصرف على وجوه. منها الدين بمعنى الجزاء. ومنه قوله تعالى ﴿**مالك يوم الدين**﴾[١٠٢]. ومنه قول الشاعر:

واعلم وأيقن أن ملكك زائل   واعلم بأن كما تدين تدان

يريد كما تفعل يفعل بك. وقد يكون بمعنى الحكم كقوله ﴿**ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك**﴾ أي في حكمه. وقد يكون الدين بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل. ومنه قولهم فلان يدين بالإسلام أو اليهوديّة، أي إنه يتديّن بذلك على معنى أنه يعتقد وينطوي عليه ويتقرّب به. والدين أيضًا بمعنى الانقياد والاستسلام لله عز وجل. من ذلك قوله ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ يريد دين الحق لا على أن اليهوديّة لا تسمى دينًا في اللغة وغيرها من الأديان، وعلى الحكم وعلى المذهب أي العقائد، وعلى الملّة أي الجماعة التي يوحّدها الإيمان والطاعة والعبادة»[١٠٣]. لدى الباقلاني إذًا تمييز بين الدين بصفة عامة والدين الحق، ويجب استخلاص ذلك من نصّه؛ فالدين بصفة عامة «بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل. ومنه قولهم فلان يدين بالإسلام أو اليهوديّة أي إنه يتديّن بذلك على معنى أنه يعتقد وينطوي عليه ويتقرب به»، أي الاعتقاد، ومن الواضح أن المقصود هو

(١٠١) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم، البصري، ثم البغدادي، ابن الباقلاني (٣٢٨هـ - ٤٠٢هـ) (٩٥٠م - ١٠١٣م)، فقيه مالكي ومتكلم أشعري بارز.

(١٠٢) **القرآن الكريم**، «سورة الفاتحة،» الآية ٤. تمامًا كما تفيد في العبرية كلّمة «دين» و«ديّان» (الله باعتباره محاسبًا وقاضيًا) و«يوم هدين»، أي يوم الحساب.

(١٠٣) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ص ٣٨٧، ومحمد أركون، **الإسلام: أصالة وممارسة**، ترجمة خليل أحمد؛ شارك في ترجمة الباب الأول مارسيل شاربونييه (دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ص ١٠.

الاعتقاد بالله، أو بالمتجاوز، والتقرب، بمعنى التقرب مما يعتقد الإنسان به، أي العبادة والشعائر وكل ما يفيد التقرّب. أما المقصود بالآية ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾ فليس الدين بصفة عامة بل الدين الحق. الدين بصفة عامة هو اعتقاد وعبادة. وهذا تعريف متطوّر للفظ «الدين».

ثمة مشكلّة في ترجمة كلّمة دين (Religion) من وإلى جميع الثقافات. وربّما فعلًا لا توجد ظاهرةٌ موحّدةٌ ينطبق عليها هذا التعبير ذو الأصل اللاتينيّ. فهل الترجمة ضروريةٌ؟ أم أننا نسمّي الظواهر نفسها بأسماء مختلفةٍ؟ لكن ربّما ما يحصل هو العكس، أي أننا عندما نترجم الكلمات التي تدلّ على ظواهر محدّدةٍ، إلى كلمة «دين»، فإنما نتعامل معها كأنها ديانات. فترجمة كلمة دارما (Dharma) التي يستخدمها الهندوس إلى «دين» يجعلها في نظرنا دينًا بالمعنى الذي نستخدم فيه كلمة «دين» في حضارتنا. لكنّ «دارما» الهندوسيّة تعني أيضًا القصد الداخلي، أو الغاية المبنيّة في الأشياء التي تحدّد مكانها في النظام الكونيّ. هكذا فإن لكلّ إنسانٍ «دارما» ووظيفة يجب أن يتعرفّ إليهما. والـ «كارما» أو الكرمان تنظّم ما أُعدّ له من حياة ماضية، ويخلص لها لكي يعيش حياة مستقيمة، و«كارما» تنظّم ما يؤول إليها بسبب خياراته. وهكذا يُحفظ التوازن في الكون، من دون ثواب أو عقاب في الآخرة. وكما أن للكون قانونًا أبديًا يحدّد تعاقب دوراته من الأزل الى الأزل هو «الكارما»، فكذلك لكلّ إنسانٍ» كارما» تحدّد عواقب أفعاله، وتحقّق مصير روحه في الحياة الأخرى (لا الحياة الآخرة). والـ «كارما» أو الـ «كرمان» كلمة سنسكريتيّة تعني العمل، وتدلّ في الهندوسيّة والبوذيّة على أن للأفعال قوة تتجلّى في أشكال الوجود المتعاقبة عبر الأجيال. ولم تبدع ديانةٌ في تعداد وصف أشكال الوجود كما الديانة الهندوسيّة، ولا اقتربت ديانة من وصف لانهائية الأكوان والأزمان أكثر منها، فهي تقدر الزمان بأنه دورات في داخل دورات تبلغ ملايين السنين، ولا يبلغ طولها كلّها ليلةً واحدةً أو نهارًا واحدًا من دوراتٍ أكبر. وهي الدورات اللانهائية التي تقزِّم الإنسان في الكون واضعة خلفيّةً تاريخيّةً وثقافيّةً وإرثًا لردّة الفعل البوذيِّ، ودافعًا للبوذيّة إلى التركيز على النفس بدلًا من الوجود في محاولة لقطع الدورات الكونية وقطع هجرة الأوراح، وإخراج روح الفرد المؤمن العازف عن حركة الوجود من هذه الدورة التي لا تتوقّف. والـ «كارما» هي القيمة الظاهرة

للأعمال، والتي تنتقل من فردٍ إلى آخر انتقالًا غير واضح المعالم. وفي تفسيراتٍ أخرى تشكلّ ألـ «الكارما» نوعًا من قانون الجزاء المحتوم على الأفعال، كنوع من التوازن الكونيّ، وليس كفعلٍ إلهيٍّ إراديّ في معاقبة البشر. إنها قضاء وقدر وقسطاس كوني، أي نوع من العدالة والإنصاف الكونيين البنيويين. فعواقب العمل غير الأخلاقيّ في الهندوسيّة غير مرتبطةٍ مباشرةً بالفعل، بل مرتبطة بطبيعة الأشياء في الكون. فمن الطبيعيّ في حالة ارتكاب العمل السيء أن تحصل للإنسان أمورٌ سيّئة في حياته، أو أن تحصل له أمورٌ سيئة في الحياة الأخرى، عندما يولد من جديد على شكل مُسوخٍ، هي ردّة فعلٍ طبيعية على ما فعل في حياته الأولى.

الدارما في الجانسينيّة رابطٌ بين الروح والجسد[١٠٤]. والمهمة الكبرى هي اكتشاف الدارما والكارما. والأسهل هو المعرفة مثلًا أن «دارما» الطالب أن يدرس و«دارما» الطبيب أن يعالج ويشفي، هذا في البداية. لكنّنا ننتقل من مستوى إلى مستوى أعمق من غاية الإنسان، فهنالك مستويات أبعد مدى في التعمق لوصول الإنسان إلى غايته، والتقاء ما يمكن أن نطلق عليه «السببيّة الكليّة» من وجهة نظر الدين. وما هذا التوازن في رأينا إلا التوازن القائم موضوعيًا في الكون، والذي تقوم عليه العدالة، ويتأسس عليه القِسط. فهل هذا ما يُقصد عندنا بمفهوم الدين؟ ربّما. ولكن الأرجح أن في إمكاننا، في أفضل الحالات، التعامل معه باعتبارها منهجًا معينًا، أو أحد المناهج في فهم الدين على أنه عدالة بنيوية كونيّة قائمة في الوجود، كأنها عقلٌ مستترٌ[١٠٥].

ليست الطقوس والشعائر مهمّة إلا إذا استخدمت في الحياة الخيّرة. فالحياة الخيّرة وهي المعنى الأعمق للدارما هي حقيقة العيش المستقيم.

---

(١٠٤) ميرتشيا إلياده، **المقدس والعادي**، ترجمة عادل العوا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٤٠.

(١٠٥) وربما يمكننا أن نفسر على هذا النحو الآية ﴿**أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾، **القرآن الكريم**، «سورة الحديد،» الآية ٢٥، والمقصود هنا أن القرآن يرى القسط غاية كل الرسالات. وأيضا: ﴿**الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ. وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ. وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ. أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ**﴾، المصدر المذكور، «سورة الرحمن،» الآيات ٥ ـ ٨.

والاستنارة عند بوذا هي تجاوز حالة المعاناة التي تسود عالم التناقضات النسبي بواسطة النشوة والوصول إلى حالة العدم. وهي الحالة التي تطفئ شعلة الروح المشتعلة المتألّمة وتمنع انتقالها وتناسخها إلى الأبد. الاستنارة والإشراق والتنوير في اللغات المختلفة بما فيها العربيّة والعبرية، لم تعنِ ما يعنى به التنوير في العصر الحديث، إلا لناحية أنه طريق الوصول إلى الحقيقة. لكنّ الحقيقة هنا هي حقيقة أخرى. ويبقى أن أصل مصطلحات التنوير والاستنارة ديني.

لكنّ المصطلح هو من الحالات التي ما عاد في إمكان اللفظ أن يُحَمَّل معانيها بالاستناد إلى اشتقاقاته وحرفيّته. فهنا الظاهرة الاجتماعيّة وممارستها ومعانيها سيطرت على اللفظ، وصار أصله لا يعني كثيرًا. فهل يكفي فعلًا أن نعودَ إلى أصل اللفظ في كلمةٍ تعني «نهج حياةٍ» و«قانون» و«قضاء» و«جزاء» في العربيّة والعبريّة، أو إلى أصل الكلمة في فعل religere اللاتينيّ إن كان يعني «ربط» و«جمع» و«اتصال»، أو إذا كان يُحمَّل مفهوم العبادة القائمة على الخشوع. . .؟ ولا شكّ في أن الأصول المختلفة للألفاظ تساعدنا في فهم جذورٍ تاريخيّة لتفاوتٍ معيّن في فهم الدين وممارسته بين الحضارات. لذلك فإن تحليل اللفظيْن أعلاه لا يساعد في حالة الكونفوشيوسية أو البوذيّة وغيرها، فهنا يلزم تحليل ألفاظٍ أخرى.

في مرحلةٍ معيّنة، لا بد من ترك هذا الجهد جانبًا بعد توخّي أكبر قدْرٍ من الفائدة منه واستخلاصها، ومراقبة الظاهرة الاجتماعيّة نفسها وتحليلها بعد تحديدها. وهنا تكمن مشكلة؛ فنحن نقارب مفردات وتعابير الحضارات الأخرى حاملين معانٍ اشتققناها من معنى اللفظ الأصليٍّ في لغتنا، ونحدّد الظواهر عند الآخرين بموجبه، حيث تشير أصول اللفظ إلى أمورٍ أخرى. يستمر ذلك إلى أن ندرك أن المشترَك بين الظواهر أكبر من المشترك بين الألفاظ، وهو الذي يمكّن من ترجمة المفهوم من لغةٍ إلى أخرى مع قدْرٍ من اليقين أن المستمع سوف يستوعب الدلالات نفسها ويتصورها. ولذلك نميل إلى الاعتقاد أن في الإمكان أن نجد المشترك بين ما نسمّيه الديانات بعد عدّة أخطاء من هذا النوع وتصحيحها: مثلا شمول مفهوم الدين لقانون إلهي من عدمه، ووجود أو عدم وجود إلهٍ أصلًا في تلك الديانات، وغياب

أو حضور الرهْبة والخشوع في التعاطي مع الله أو الآلهة (وهنا لا يتورّع البعض عن نفي صفة الديانة عن دياناتٍ أخرى لا تتوفر فيها عناصر الدين الحضاريّة التي يعرفها، فيحوّلها إلى أساطير وخرافاتٍ، كما فعل الرحالّة المسلمون و«المكتشفون» الأوروبيون الأوائل قبل محاولات باحثي تاريخ الأديان والأديان المقارنة الأوائل، أو يعتبرها مذاهب أخلاقيّةً[١٠٦]، وليس دياناتٍ حقّةً.) فهل هذا المشترك الذي يتبقّى هو الدين؟ إن هذا المشترك ضامرٌ جدًا، ولا يفي بما يلزم لفهم خصوصيّة الظاهرة والإلمام بها، ونحن نعرف عظمتها وغناها في أي مجتمع من المجتمعات. هنا نعود إلى السياق الحضاريّ. ولا بدّ من العودة إليه كي نغادر التعريف العام والمجرّد، وليصبح التعريف عينيًّا. يمكن أن نبدأ بالمجرد والعام في أي مجتمع، لكن لا يفيد في الأمر شيئًا إذا لم ننتقل إلى فهم خصوصية الظاهرة. وهي لا تختلف من مجتمع إلى آخر فحسب، بل إنها متبدّلة ومتطوّرة في المجتمع العيني ذاته أيضاً. وهنا يبدأ التعريف، إنه يبدأ في السياق الحضاري والمجتمعي المحدد. فهو يبدأ في نهاية البحث كما يقول ماكس فيبر[١٠٧]، لا في بدايته (قال كارل ماركس قبل فيبر إن التعريف هو عمليّة تطوير للمفهوم. وبهذا المعنى فإن التعريف هو العام العيني الذي ينشأ من عملية التطوير في نهايتها). والمقصود طبعًا هو تعريف الظاهرة في قيد البحث والدراسة لا تعريف الأدوات المستخدمة في بحثها.

نحن نذهب أبعد من ذلك فنقول إن بعد تطور التعريف لا بد من فحصه على الظاهرة الاجتماعيّة التاريخيّة. إنه أداة تحليليّة لظواهر اجتماعيّة

(١٠٦) نبيل محمد توفيق السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي: التحليل البنائي الوظيفي في مجال العلوم الاجتماعية** (جدة: دار الشروق، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٢٧ ـ ٢٨. وليست مصادفة أن هذا الكاتب يعتبر الآيات القرآنية نظريّات علميّة يستشهد بها كأنها نظريّات في تعريف الدّين، فالتعريف الحقيقي للدين في نظره ليس الإيمان، بل التعريف العلميّ الحقيقيّ هو أن الدين هو الإسلام.

(١٠٧) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlass*, Gesamtausgabe/Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden; Bd. 22, 5 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr; P. Siebeck, 1999-2010), Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, herausgegeben von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier, p. 121.

في كلِّ مجتمعٍ، وهو أيضًا إمكانيّة للمقارنة بين ظواهر قائمة في مجتمعات مختلفة يجمع بينها هذا التعريف، فالمقارنة تقوم على المشترك مهما كان بسيطًا، وهذا بالضبط ما يسمح بفهم الخصوصية. ولكن مهمة العلوم الاجتماعيّة الرئيسة تكمن في فهم الظاهرة الاجتماعيّة المركّبة في سياقها الاجتماعيّ التاريخيّ. وسرعان ما يكتشف الباحث أن من الممكن اشتقاقها من التعريف، فالظواهر لا تستنبط من تعريفات نظريّة.

ثانيًا: في التعريفات وقصورها

في تسمية كلِّ ما يراه المرء غريبًا في ثقافات الشعوب الأخرى دينًا، أو نسبه إلى الدين. في اعتبار جوهر الدين الذي توصل الباحث إليه هو أيضًا أصل الديانات. وفي استحالة وجود ديانة بسيطة أولية في التاريخ لا تتضمن إلا البعد الديني. وفي أن هذا البعد الديني البسيط قائم في التجارب الإنسانية، لكنه لا يقوم وحده. وفي حصر الدين باعتباره ظاهرة بتمييزه ممّا ليس دينًا. وفي عدم إمكان تعريف الدين بعد ذلك باختزاله إلى عناصر من خارجه، وفي أنه بسبب عدم إمكان تعريف الدين بما هو غير الدين فإن تعريفه يتضمّن بالضرورة دورًا، وفي أن هذا الدور يأتي تلقائيًا في حالة التطوير من البسيط إلى المركب وتطوير الظاهرة حلزونيًا بحيث تعيد إنتاج البداية على درجة أعلى من تطور المصطلح. وفي أنه يأتي باعتباره مغالطة في تعريف الدين بواسطة العقيدة الدينية، فيعرّف الدين ذاته.

كما أسلفنا فإن تعريفات الدين التي تسبق إطلاق اسم الدين على ظواهر لم تسمِّ ذاتها بهذا اللفظ، هي نشاطٌ ذهني قام على افتراض أن الدين يشكلّ ظاهرةً محدّدةً. من هنا فإن الجهد في تعريف الدين هو في حدّ ذاته جهدٌ علمانيٌ ناتجٌ من تحديد مجال الدين. فكلّ تعريفٍ هو تحديد، وكلّ تحديدٍ هو نفي. وهنا وقبل أن ندخل في ذلك الجزء من الكتاب المتعلّق بالعلمنة يتضح لنا مفهوم أولي لها قبل نشوء أيديولوجيتها. إنها تحديد مجال الدين، وهذا ما يسمح بتحديده على مستوى المفهوم. وهو التحديد الذي يمكّن من بحثه، أكان الباحث متديّنًا أم غير متديّن. وتعريف الدين يفترض مجالًا غير دينيّ، أي يفترض أن هنالك مجالًا اجتماعيًّا متخيّلًا خارج مجال الدين. وهو المجال المسمّى «مجتمعًا»، والموصوف بـ «اجتماعيّ». وهذه

أيضًا مفاهيم لم توجد قبل القرن السادس عشر الأوروبي. وقد مُنِحت اعتبارًا في فلسفة النهضة، ثمّ في بدايات فلسفة التنوير في مقولاتٍ مثل المجتمع المدنيّ، وأصبحت قابلةً لتكون إحدى أشكال تجسيد الحقيقة ذاتها ومراحلها في فلسفة التاريخ عند هيغل.

طبعًا وجد لفظ ومفهوم علمانيّ (Saeculum) قبل ذلك، لكنّه لم يعن ما يُقصَد به اليوم في العلوم الاجتماعيّة، بل كان جزءًا من المفردات الدينيّة نفسها كما سوف نرى في الجزء الثاني من هذا الكتاب. وكانت العلْمنة (Saecularisatio) تعني الانتقال من حياة الرهْبنة إلى الكهنوت العادي، أو نقل ملكيّة الكنيسة إلى غير رجال الدين بعد حركة الإصلاح الدينيّ اللوثريّ. وفقط عندما تبلور النطاق الدنيويّ العلمانيّ باعتباره مجالًا منفصلًا في الوعي، أصبح الجهد الذاهب إلى البحث في الظاهرة الدينيّة، وفي تعريف الدين ممكنًا. وأُسْقِط ذلك على شعوبٍ أخرى وثقافاتٍ أخرى[(١٠٨)].

يميّز مالروي ناي بين الدين باعتباره اسمًا ذا دلالاتٍ شموليّةٍ متعلّقةٍ بحياة الإنسان بما هو إنسان، والدين باعتباره تصنيفًا (Labeling) أو لصيقة توضع على تقاليد إنسانيّةٍ مختلفةٍ بهدف تصنيفها. يقول إنه يبدو أن هنالك بشرًا ليس في حياتهم دين يؤمنون به، وهو يقصد إلى ذلك بشكلٍ عامٍّ، وفي الحضارة الغربيّة المعاصرة تحديدًا. ويستنتج من ذلك أن شموليّة الدين وكونيّته ليست وصفًا صحيحًا[(١٠٩)]، إذ ليس الدين فطرةً إنسانيّةً داخليّةً، أو «جينًا» وراثيًّا. والدليل أنه مسألة اختيارٍ، ومسألة تنشئةٍ اجتماعيّةٍ في عصرنا.

سبق أن عالجنا هذا الموضوع بمعنى إذا كان هنالك من «جينٍ وراثيٍّ»، أو معطى بنيوي في النفس الإنسانيّة، فهو أكثر عموميّةً من الدين، بحيث يمكن أن يُبنى عليه الدين وغير الدين من ظواهر تخاطب ما يمكن تسميته الاستعداد الإنسانيّ للانفعال بالمقدّس، والاستعداد الإنسانيّ للإيمان.

---

(١٠٨) سوف نرى أن الانتقال بحثيا من مبحث الدّين إلى مبحث العلْمانيَة من ناحية الدّين ومن ناحية العلْمانيَة هو أمر طبيعي ولا بد أن يفرض ذاته في أي بحث جدي.

(١٠٩) Malory Nye, *Religion: The Basics* (London; New York: Routledge, 2003), p. 13.

الكتاب موجود بالعربيّة، انظر: مالوري ناي، **الدّين: الأسس**، ترجمة هند عبد الستار؛ مراجعة جبور سمعان (بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩).

المشكلة أنه كلّما واجه الباحثون والرحّالة والتجّار والسياسيّون والعسكريّون الغربيون الذين شكلوا طليعة الاتصال بحضارات أخرى طقوسًا وعاداتٍ، أو ممارساتٍ متكرّرةً، لا يفهمونها وليس لديهم تفسير لها عند شعوب أخرى اعتبروها دينًا. وعندما يجدون فرقًا بين ثقافتهم والثقافة الأخرى، أو فرقًا في السلوك، فإنهم يميلون إلى نسبها إلى مستوى لا يمكن تفسيره، ويصعب طرح السؤال في ما وراءه، إذ ينسبونها إلى الفروق بين الديانات(١١٠). لكنّ الأمر لا يقتصر على فرض تعريف الدين على الآخرين والشعوب الأخرى فحسب، بل وفرض تعريفاتٍ للدين على ماضيهم نفسه أيضًا.

كان لكتاب **تاريخ الديانات** لمرسيا إلياد تأثير عظيم في العلوم الاجتماعيّة. وتتلخّص فرضية إلياد في أن الديانات تُعنى بالتواصل مع المقدّس والتعبير عنه، وأن هناك كيانًا «حقيقيًّا بالفعل» قائمًا بذاته يجرّبه الناس، أو يتعرّضون له في التجربة الجزئيّة. المقدّس موجودٌ خارج الزمان والمكان، في حين أن الثقافات والديانات تفعل في الزمان والمكان. ويقتصر عمل الدراسات الدينيّة بالنسبة إلى الباحث على أشكال التعبير عن المقدّس في جزء من الواقع في الزمان والمكان، أي في الواقع الجزئيّ للثقافات العينيّة المختلفة. وطبعًا حين قارن إلياد بين الديانات وصنّفها، فإنه اختار ما يلائم نظريّاته وتصنيفاته وأهمل ما لا يلائمها. لكنّه على الرغم من ذلك توصّل إلى معارف بالغة الأهميّة عن الدين والديانات. وما يهمّنا هنا أن إلياد رفض اختزاليّة العلوم الاجتماعيّة التي تريد تحليل الدين كلّه بما في ذلك تجربة المقدّس عبر اختزاله في ظواهر أخرى تفسّره: ثقافة، مجتمع، اقتصاد. . . الخ، وأصرّ هو على أن هنالك عناصر جوهرية في الدين لا تُختزل، ولا تُعاد إلى غيره. ونحن نتفق معه في ذلك.

هنالك نهجٌ في التعريف مشتقٌ من العلوم الطبيعيّة، الفيزيائية بشكلٍ خاص، يُرجع الظاهرة إلى مكوّناتها، ويعتبر هذا الإرجاع عمليّة تعريفٍ.

---

(١١٠) وهو منزلق يسقط فيه الباحثون الذين يستسهلون إرجاع ظواهر وسلوكيات عند شعب آخر إلى دينه المختلف لأنهم يستغربونها ولأنها تختلف عما يعرفون، وهم لا يجهدون أنفسهم في بحث اقتصاديّ أو اجتماعيّ أو ثقافي موسع، ويجدون الفرق في الدّين تفسيرًا جاهزًا.

لكن من غير المجدي اختزال جوهر الظاهرة الدينيّة إلى عوامل أخرى. تمامًا، كما لا يمكن تفسير خصوصية الجمال أو الحبّ بحركة جزيئات المادة. هنالك خصوصية لظاهرة الدين. كثير مما في الدين يمكن تحليله وإرجاعه الى عناصر وظواهر خارجه. ولكن فيه خصوصية أيضا. وهذه الخصوصية هي ما يجعل أيّ تعريفٍ يبدو دائريًا. فالباحث يجد نفسه يذكر الدين في تعريف الدين، وهذه ليست مغالطة منطقية إذ لا بد من أن يعني التعريف في مثل هذه الحالات الانتقال من البسيط الى المركب في فهم الظاهرة الدينية نفسها. وهكذا فعندما نصل في محاولتنا التعبير عن فرادة الظاهرة الدينيّة إلى مستوى التجريد المتلخّص في أن الدين هو الظاهرة الاجتماعيّة التي تحوي الدينيّ، وهذا ما يحصل عادةً لمن يحاول أن يعرّف الدين، فيجب أن نتوقّف عن هذا الجهد التعريفيّ التجريدي، وأن نبدأ بالبحث في تجليّاته العينية المختلفة ومؤسّساته في أنماط التديّن.

يمكننا القول إن الدين حين يصبح ظاهرةً قائمةً بذاتها تستحق التعريف أو يمكن تعريفها، يصبح ما هو دينيّ فيها هو الموضوع[111]. وهو بالضبط ما لا يمكن اختزاله وتفسيره بما هو غير دينيّ. وبهذا المعنى فإن عملية العلمنة في رأينا هي في الوقت ذاته تحقيق لجوهر الدين بفصله عن كل ما ليس دينًا.

يرى جون هيك مثلاً أن المعتقدات الدينيّة تعبير عن «الحقيقيّ بذاته» باعتباره واقعًا فعليًّا في التجربة الإنسانيّة. والديانات بهذا المعنى تعبيرات عن هذا الحقيقيّ بذاته، وهي إما أن تُشَخْصنه أو لا تُشخْصنه. ويكمن الفرق بين الديانات عنده في مدى تأسّس هذه الديانات على تبديل الطبيعة الإنسانيّة في اتجاه التحرّر والخلاص. ولأنّ فكرة الخلاص راجحةٌ في غالبية الديانات الكبرى، فإنه يعتبر هذه الديانات في حالة تحالفٍ أو ترابطٍ مع هذا «الحقيقيّ»[112] الذي يكمن خلف الظواهر والحقائق المتغيّرة والزائفة.

تطور تقليد في الفلسفة واللاهوت يعتبر أن الدّين أولًا وقبل كل شيء

(١١١) Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Translated by Rosemary Sheed (New York: Meridian Books, 1963), p. xiii.

(١١٢) John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (Basingstoke: Macmillan (Palgrave), 1989), pp. 233-251, 300 and 309.

يقع في مجال الشعور والعاطفة. وينتمي وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م) وفريدريك دانيال شليرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) إلى هذا التقليد الفكري المهم. ويضع الأخير أركانًا للدين تتألّف مما يلي: ١. التواصل مع اللانهائي في النهائي، ٢. الاستسلام الكامل والاعتماد الكلي على المقدّس فور التعرف إليه باعتباره مرجعية. و٣. أن هدف السلوك الديني أو التدين هو الخلاص. وهو موجود في الآخرة، وأيضًا في الوعد والأمل ووجود معنًى للحياة، وليس بالضرورة أن يكون الخلاص في الآخرة وحدها. وهو عند شليرماخر يكمن في الرؤية الكلية للكون، والانسجام فيه، والتوحد معه[(١١٣)] (وقد يكون الخلاص مثلًا هو الراحة النفسية الداخلية، أو الخلاص من «عدم الارتياح» أو القلق الوجداني الذي يسببه فعل الشر لفاعله، كما سبق أن ذكرنا هذا الأخير بصفته أساسًا أخلاقيًا للدين عند تومِس كابيتان مثلًا).

يُفترض أن ترفض العلوم الاجتماعيّة بالطبع هذا التوجه، وأن تعتبره في حدّ ذاته فرضيّةً ثيولوجيّةً. وفي الواقع إن ما أراه هنا فرضيّة فلسفيّة تشبه فرضيّات كانْت عن الشيء بذاته. ولا تهدف هذه الفرضّية إلى الحثّ على دراسة «الحقيقيّ» أو «الشيء بذاته»، فهو غير قابلٍ للاستيعاب بالتجربة، بل لبحث ما يمكن بحثه مما يفترضه الباحث تعبيراتٍ عنه، من دون محاولة فهم كنْه الظاهرة الدينيّة بتعريفها. فالتعبيرات عنها هي كنْهها بالنسبة إلى الباحث. وهو بالضبط ما يدفعني إلى القول بعدم الحاجة إلى بذل الجهد الأساسيّ في التعريفات في مثل هذه الحالة. المهم هو الانتقال إلى دراسة أنماط التديّن المختلفة، لأنّها هي الأساس في الظاهرة الاجتماعيّة.

سبق أن تناولنا مسألة المقدّس في هذا الكتاب من زوايا عدة. والمقدّس ليس هو الله أو الأجداد بالضرورة كما في الديانات المعروفة،

---

(١١٣) Friedrich Schleiermacher, *Ueber die Religion: Reden an die Gebildeten unter Ihren Verächtern,* 3rd ed. (Berlin: [G. Reimer], 1821).

تعاملنا في هذا الكتاب مع نسخة شعبية هي: Friedrich Schleiermacher, *Ueber die Religion: Reden an die Gebildeten unter Ihren Verächtern* (Stuttgart: Philip Rklam, 1969), pp. 80-89.

بل هو ما تحسّ به في حضرة المقدّس وأنت تمر بتجربته، إنه الإحساس بمعنًى وبحقيقةٍ نفسيّةٍ روحيّةٍ تختلف عن التفصيلات اليومية المادية، وعن التعميمات العلميّة وغير العلميّة التي يستنتجها الناس منها. إنه شيء ما يشعر به الإنسان ويجرّبه مباشرةً من دون أن يستنتجه. هذا الشعور هو نفسه أساس الدين والفنّ والحب والإحساس بالجمال وغيرها. ويتخصّص الانفعال الدينيّ بينها لا في أنه الأعمّ الذي يستشعره كلّ إنسانٍ بسيطٍ فحسب، بل في الإيمان بموضوع التجربة، وفي مأسَسة مركّب الرهْبة والانجذاب، وتحوّله إلى عبادةٍ أيضًا. ومن بين أنماط الانفعال نفسه، فإن الشعور الدينيّ هو الأقرب إلى الرهْبة والخوْف والشعور بعظمة هذا المقدّس، وتميّزه من العاديَ. ولا شكّ في أن الدين نتاجُ محاولات جماعاتٍ بشريّة لصوغه وتفسيره بحيث يمكن التواصل معه.

كي نقترب من فهم أهميّة الدين علينا أن نتخيّل الإنسان يعيش من دون أن يشعر أو يؤمن بشيءٍ ما أكثر حقيقيّةً من تفصيلات الحياة اليوميّة، وأن يمضي البشر حيواتهم عبر الأجيال من دون أن يؤمنوا بمعنًى للأشياء يتجاوز جزئيّتها. هذا الإدراك الوجداني بعالم ما فوق التفصيلات، وهذا الشعور المدرَك بمعنى ما في الجزئيّات هو أساس خصوصية التجربة الدينيّة. وهو ليس استنتاج العامّ من الخاصّ، بل هو إحساس للشموليّة فوق الجزئيّات، إحساس بالمطلق في النسبي، إحساس يتحول إلى إدراك، لكنه ليس استنتاجًا. وهذه القفزة الشعوريّة من الخاصّ إلى العامّ، ومن النهائي الى اللانهائي، ومن النسبيِّ إلى المطلق من دون المرور بالحكم على الأشياء والتفكير بها تمنح الشعور بالرهْبة.

من مظاهر التعامل مع الدين بحثيًّا باعتباره شعورًا عامًّا بالمقدّس، أن يُسقَط على التاريخ بأثرٍ رجعيٍّ بوصفه بداية الدين، أو دينًا أوّل. ونحن نعرف هذه النزعة عند الباحثين. وهي نزعة تذهب إلى اعتبار «جوهر الظاهرة» يشكّل أيضًا المرحلة الأولى في تطوّرها، والميل إلى التعامل مع الجوهر كأنه نواةٌ أو بذرةٌ تتطوّر وتتكامل. وربّما لهذا السبب، وقبل أن تتطور نظريّات المقدّس في فهم الدين، نزع بعض المؤرّخين في الماضي إلى افتراض أن جوهر الظاهرة وطبقاتها البدائيّة بنيويًا هي أيضًا مراحلها

التاريخيّة الأولى. وهي التي دفعتهم إلى اعتبار الدين الأوّل مجرّد شعورٍ عامٍّ بالمقدّس، أي شعورٌ عامٌ بخوفٍ ورهْبةٍ غامضيْن من قدسيّةٍ عامّةٍّ شاملةٍ غير معرَّفة تملأ الكون هي الـ «مانا» (Mana).

الحقيقة أن أي إنسانٍ معاصرٍ قد يمرّ بتجربة الانفعال العامّ غير المحدّد من المقدّس. هذا الانفعال العامّ يتخذ هنا شكلّ تصورٍ عن طاقةٍ عابرةٍ بين الأجسام والنفوس والإرادات، تتخلل كلّ شيء، وتجعل التأثير في الأشياء والتفاعل بينها ممكنًا. ويكاد هذا الافتراض يتساوى مع افتراضات الفلاسفة القدماء الذين يتصورون مادةً أثيريةً هيوليةً في أصل العالم، ويتشكلّ منها العالم كلّه، كما الـ arche عند طاليس (Thales) أو الهيولي والأثير عند آخرين كثر، والنار عند هيراقليط. لكنّ افتراض دينٍ مثل هذا في أصل الديانات، مثل مادةٍ أولى للديانات، يعني أن وضع الحالة العامة المجرّدة للمقدّس باعتباره بدايةً في الماضي لا أكثر، ومنها تتطوّر الديانات في التاريخ إلى حالاتٍ أكثر جزئيةً وعينيّةً، ومن الواحد إلى التعدّد، من المانا إلى الأرواحيّة، (وهو الانتقال الذي اتّخذ شكلَ الجنّ عند العرب) ومن الأرواحيّة إلى الآلهة وهكذا. . . ثم إلى الواحد من جديد. وقد يكون في مثل هذه المصفوفات المنشورة على التاريخ كأنها صيرورة وبنية في الوقت ذاته بعض الصحّة، إذ تلتقي وتتطابق مع بعض الوقائع التاريخيّة. لكنّ هذا لا يعني وجود تتابع تاريخيّ من هذا النوع، كما لا يعني أن هذه الديانة الأولى هي أكثر من افتراض؛ إذ لا توجد ديانة بسيطة و«جوهرية» غير مركبة بعناصر اجتماعيّة وتاريخيّة. لم يوجد في التاريخ دينٌ ذو بعدٍ واحدٍ (هو البعد الديني) بحيث يشبه أبسط أشكال الحياة البسيطة (الأميبا) المكوّنة من خلية بيولوجية واحدة تنقسم من دون توقف، أو التي تطوّر منها عالم الأحياء عند داروين. فإذا كان الدين بسيطًا إلى هذا الحد، فقد كان من غير الممكن تحديده كظاهرة تتميز من باقي الظواهر. وهو أيضًا ليس قديمًا، فعنصر المقدّس البسيط قائمٌ باعتباره بُعدًا في التجربة الإنسانية عمومًا حتى عصرنا. أما الدين فما أن نشأ حتى كان مركَّبًا لا يقتصر على مادة دينية بسيطة.

يصرّ أصحاب نظريّة المانا (وأولّهم روبرت ماريت منذ عام ١٩٠٠)

على أن هذه الديانة سابقةٌ حتى على الديانات التي اعتبرت بدائيّة مثل الأحيائيّة، أو الأرواحيّة التي تناولها إدوارد تيلور باعتبارها دياناتٍ أوليّة في كتابه الأنثروبولوجيّ التأسيسيّ **الثقافات البدائيّة** (*Primitive Cultures*). والأرواحيّة هي الديانات التي ترى روحًا حيّةً أو طاقةً في أي ظاهرةٍ، بحيث يتبعثر فيها المقدّس خلف الظواهر.

لا شك في أن جزءًا من هذا التفكير انتقل إلى الديانات المتطوّرة، أو رسب فيها على شكْل الآلهة المتخصّصة بالظواهر، ثم انقسامها إلى آلهةٍ سماويّةٍ وأرضيّةٍ، وروحيّةٍ وشبه روحيّةٍ، وإلهيّةٍ ونصف إلهيّةٍ، ونصف حيوانيّةٍ ونصف إنسانيّةٍ، ثمّ أصناف الملائكة وتخصّصاتها في السماء، والجنّ والأرواح على الأرض. وهي كائنات عاقلة، شريرة غالبًا. وجاء الإسلام وذكرها، وقسّمتها الثقافة الإسلاميّة في عصور معينة حتى إلى جنٍّ اعتنق الإسلام وجنٍّ ظلّ على شركه. وهي التي ظلّت قائمةً في التديّن الشعبيّ على شكل عاداتٍ من التطيّر والتبرك، وتحيّة الجنّ والتعوّذ منه، واستخدامه في تفسير بعض الوقائع (السيّئة والمحيِّرة عادة). ولا شكّ في أن الديانات عمومًا لم تنفِ عند نشوئها التاريخيّ كلّ ما سبقها من تصوراتٍ للكون وعقائد عن مكانة المقدّس فيه، بل نفت جزءًا منه، واستوعبت جزءًا آخر، وأخضعته لتفسيراتها. ويظهر ذلك في الحكايات التي تفسّر الدين، ويُستمدّ جزءٌ منها من أساطير الماضي، والديانات القائمة، كما يظهر أيضًا في حقيقة أن الديانات تقدّس الأماكن - المواسم نفسها، وتمنحها تفسيراتٍ مختلفةً، يعلق فيها جزء من تجارب المقدّس الماضية، ويظهر أيضًا في بعض التعبيرات الدينيّة القديمة عن تجربة المقدّس هذه.

لا يجوز تحويل ظواهر قائمةٍ في المجتمع بشكلٍ متزامنٍ إلى تعاقبٍ زمانيٍّ، حتى لو بدا بعضها بدائيًّا وبعضها الآخر متطوّرًا، كأن كلّ طبقةٍ في بنية التديّن الحاليّة هي بقايا دينٍ بعينه، وكأن العالم بدأ بدياناتٍ بدائيّة، وانتقل منها إلى تعدديّة الآلهة ومنها إلى الوحدانيّة.

فعل ذلك إدوارد تيلور (١٨٣٢ - ١٩١٧) ولويس هنري مورغان (١٨٨١ - ١٩١٨) الذي اعتمد عليه إنغلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) بشكلٍ كاملٍ في كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصّة والدولة** (١٨٨٤)، وفعل ذلك أيضًا

شيرمر[١١٤] (١٩٥٤ ـ) وغيره من مروّجي «الشبلونات» الجاهزة، والرواسم الثقافيّة المنتشرة عن تاريخ الديانات. وتاريخ الأديان ليس البنية القائمة للتديّن منشورًا على مدى صيرورةٍ تاريخيّة كأنه مراحل يتمثّل أرقاها في الديانات التوحيديّة؛ إذ أثبتت الدراسات منذ بداية القرن العشرين أن هنالك إيمانًا بإلهٍ واحدٍ في «دياناتٍ بدائيّة» عند قبائل مختلفةٍ، وأن الأحيائية[١١٥] ما زالت قائمة، وهي حية ترزق في الديانات المتأخّرة على شكل جنٍّ وأرواحٍ[١١٦]، تمامًا كما يثبت النص التوراتيّ ذاته في أن اليهوديّة لم تكن مجرد ابراهيمية توحيدية كما تتجلّى في التوراة حتى التوحيد الموسوي. وهي أيضا لم تكن مجرد توحيد ثم من موسى إلى عهد الأنبياء.

نحن نفضّل تمييز الدين الذي يصبح ظاهرة اجتماعيّة تتضمّن إيمانًا وممارساتٍ إلزاميةً مترتبةً على هذا الإيمان مع عمليّة التديّن ومأسَستها، من تجربة المقدّس والشعور العام به. فهذه «التجربة» شرط ضروري للحديث عن دينٍ، وهي صفة مميّزة لكنها غير حصرية للدين باعتباره دينًا، حتى لو جرى الإصرار على تسميتها دينيّة. ولا شكّ في أن الدين لم يظهر في التاريخ كأنه جوهر بسيط من دون شكلٍ.

---

(١١٤) Michael Shermer, *The Science of Good and Evil: Why People Cheat, Gossip, Care, Share, and Follow the Golden Rule* (New York: Times Books, 2004), p. 46.

في نقد هذه النزعة التطوريّة ذات البعد والاتجاه الواحد، انظر: Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion: An Introduction* (Malden, MA: Blackwell Pub., 2000), pp. 14-16.

(١١٥) تؤمن الأحيائية (Animism) بوجود كائنات عاقلة لا يقع عليها الحس، أرواحًا إنسانية للموتى أكانت أو أرواحًا مستقلة مثل الجن والملائكة والآلهة. وهنا لا تستنتج الروح من المادة بالبحث عن مهندس للكون أو عن سبب أول مثلًا، بل تستنتج من التجارب المباشرة الروحية التي تشي بوجود الغيب من حولنا.

(١١٦) من أطرف التفسيرات المعارضة لاعتبار التوحيدية حلقة تطورية سامِيَة في تاريخ الأديان تفسير سلامة موسى. هو يعتبر الديانات التوحيديّة دياناتٍ صحراوايّةً لشعوبٍ متخلّفةٍ غير قادرةٍ على إبداع التماثيل وتخيل الآلهة وتمثّلاتها، وأن البدويّ العربيّ أو اليهوديّ افترض الله الواحد في كلّ مكانٍ، لأنّه يرتحل من مكان إلى آخر من دون قدرة على حمل أصنام وتماثيل ومن دون قدرة على إنتاجها أصلًا. انظر: سلامة موسى، **مختارات من سلامة موسى** (بيروت: منشورات المعارف، ١٩٦٣)، ص ٥٩ ـ ٦٣. هنا نجد أن النزعة العلْمانيَة العربيّة الحادّة في نقدها تفسّر تاريخ الديانات كعادتها تفسيرًا لا يخلو من طرافةٍ واستفزازٍ، فهو يعتبر الوثنيّة أرقى حضاريا من الوحدانية، لكنّ تعوزه الدقة العلميّة وتكثر فيه الآراء المسبقة. هذا التفسير هو ما يمكن أن نطلق عليه تسمية المادية الفظة.

نحن نرى أن الإنجاز الرئيس للأنثروبولوجيّ الشهير جيمس جورج فريزر (١٨٥٤ ـ ١٩٤١م) في كتابه المرجعيّ **الغصن الذهبي**، يكمن في أنه أنقذ الموقف النظريّ والبحثيّ، عندما عمّم على أغلبية الحضارات فرضيّته في أسبقية السحر وأنماطٍ أخرى من التعامل مع الأرواح، التي تسْكن الأشياء والوجود على الدين[١١٧]. أي أنه رأى أن هنالك مرحلةً أرواحيّةً ما قبل دينيّةٍ. ونحن نرى أن هذا التحديد أدق، لأنّه إذا ما صحّ وجود هذه المرحلة تاريخيًّا لا بنيويًّا فحسب، فإن في الإمكان القول إنها لم تكن دينًا بسيطًا، بل كانت ظاهرة عينية مركّبة من تعامل المجتمعات مع الطبيعية والكون اسمها السحر، وإن مجالاتٍ عديدةً قد تفرّعت منها وتقاطعت مع الدين بما في ذلك الفنّ أيضًا.

هنالك من يعيد الشعور بالمقدّس إلى عنصرٍ نفسيٍّ أبسط أيضًا. يقول ألكسيس دي توكفيل (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) في إحدى أكثر محاولات التعريف (بمعنى الفهم) دقّةً: «من بين جميع المخلوقات جميعًا يعرض الإنسان وحده موقف ازدراءٍ من الوجود، وفي الوقت ذاته يعبّر عن رغبةٍ غير محدودةٍ في أن يوجد. إنه يحتقر الحياة، لكنّه يخشى الفناء. هذه المشاعر المختلفة تدفع روحه بإصرارٍ إلى تأمل حالةٍ مستقبليةٍ، والدين يوجّهه في تأملاته نحو ذلك الاتجاه. الدين هو ببساطةٍ شكل آخر للأمل[١١٨]، وهو لا يقلّ طبيعيّةً للوجدان الإنساني عن الأمل ذاته. ولا يترك الناس إيمانهم الدينيّ من دون شذوذٍ في الفكر، وتشويهٍ عنيفٍ لطبيعتهم، لكنّهم يعودون قهريًّا إلى مشاعر التقوى، لأنّ عدم الإيمان هو الطارئ، والإيمان هو الحالة الدائمة للبشر»[١١٩]. وبالتالي فإن الدين والمؤسّسات الدينيّة تستمد قوّتها من الطبيعة الإنسانيّة ذاتها كما يقول دي توكفيل. وهذا هو مرة أخرى تشخيص يضيف

(١١٧) ميرتشيا إلياده، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة وتقديم سعود المولى (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٦٨.

(١١٨) لاحظ التشابه في مقولة الأمل عند توكفيل وكانْت.

(١١٩) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Translated by Henry Reeve, 2 vols. (New York: D. Appleton, 1899), vol. 1, p. 333.

استخدمنا طبعات أخرى عادية تتوافر في مكتبتي في كتبٍ سابقةٍ لكنّنا عدنا هنا إلى هذه الطبعة القديمة المتوفرة كاملة على موقع «كويستيا» (Questia) لسهولة التعامل مع مكتبة إلكترونية تظهر فيها طبعات الكتاب كاملة بهذا الشكل.

دقة للبعد الشعوري المعنوي الأبسط في الدين، وهو الموجود بدرجات مختلفة في تجارب إنسانية أخرى أيضًا.

لم يبدأ دي توكفيل هذه العمليّة التنظيريّة الاختزاليّة. وهو على الأقلّ قال فيها أمورًا ذات فائدةٍ، وانطلق منها أيضًا لمناقشة أنماط التديّن في المجتمع الأميركي. ولكنّ باحثين آخرين يبدأون فيها نقاشاتٍ في شأن «جوهر الدين» من النوع الذي ما إن يبدأ حتى يستمرّ ولا ينتهي. وصلنا إلى درجة أن الباحث كي يثبت وجهة نظره في شأنٍ مثل هذا يحلّل نفسيّة إنسان بدائي عاش قبل آلاف السنين وخواطره، وذلك بناءً على رسوم وحفريّاتٍ وأوانٍ، والأنكى من ذلك أنه قد تبنى نظريّات عن الدين بناءً على استنتاج منهج في دفن الموتى من الطريقة التي وجدت فيها هياكل عظميّة، ومن اتجاه الرؤوس عند الدفن في هذا المنهج المفترض، لماذا وضعت بهذا الاتجاه لا في ذاك، ويكتب كتبًا في تفسير معنى اتجاه الرأس في دفن الموتى في كشف دوافع الإنسان البدائيّ النفسيّة الدينيّة. وكلّها أبحاثٌ قائمةٌ على ما يفترض أنه حقائق، وعلى تخميناتٍ هشّةٍ لا ترقى إلى درجة تستحقّ تسميتها بافتراضاتٍ.

مهما كان قصْر الدين على أصله النفسيّ مهمًّا لفهم الظاهرة، فإنه يشبه محاولة فهم الإنسان بقصْره على أصله البيولوجيّ، أو بقصْره على العقل. فهذه كلّها جوهريّةٌ للإنسان، لكنّها لا تفسّر وحدها ظاهرة الإنسان. فإذا ما نُسِب الدين عند فيورباخ إلى غريزةٍ تدفعنا نحو السعادة، أو إلى حاجة الإنسان إلى الأمل عند كانْت، وحتى عند الماركسي إرنست بلوخ والمفكر النقدي ماكس هوركهايمر، أو إلى شعورٍ داخليٍّ بالحقيقة عند برغسون، أو أو إلى شعورٍ بالغموض لا فكاك منه أو شعور بالرهبة والروعة عند رودولف أوتو. هذه كلّها قد تفسّر الشعورَ الإنسانيَّ بالمقدّس، وأنه شعورٌ أصيلٌ في النفس البشريّة، لا مجرّد إيمانٍ بخرافةٍ، لكنّها لا تشرح الظاهرة الدينيّة. وهي ظاهرة اجتماعيّة ثقافيّة ونفسيّة مركّبة. من هنا، لا بد من تجربة المقدّس ومن تجاوزها في الدين، كما لا بد من التمييز بين الإيمان والتديّن، كما لا بد من التمييز بين شرط ضروري للدين، والدين باعتباره ظاهرة اجتماعيّة محددة الاجتماعيّة كي يكون ما كتبه هؤلاء المنظّرون ذا قيمة فعلية. **فالمقدّس (أكان**

شعورًا إنسانيًّا أو تقسيمًا متوارثًا تقليديًّا من زاوية نظر الباحث أو واقعًا حقيقيًا متجاوزًا في إيمان المؤمن) هو شرط الدين الأصلي، لكن الدين يخرج عن أصله ويصبح شرط ذاته حين يتحول إلى ظاهرة اجتماعيّة في صلبها عقيدة يعتنقها بشر وتقوم عليها مؤسسة. وكذلك لا تديّن من دون دين، ولا دين من دون تديّن. لكن التدين يتخذ طريقه بتشييء الإيمان، ومظهرة أو تظهير العلاقات الدينية حتى تصبح لها حياتها الخاصة، ولا نلبث أن نسمي التديّن دينًا، أي يصبح هو الدين حتى لو كان من دون إيمان. وقد يصبح «مجرّد» هُوية اجتماعيّة (شخصيّة فرديّة أو جماعية) في عصر الهُويَّات.

ربما نجد الباحثَ في سعْيه لشرح دوافع التديّن النفسيّة، غير محصّنٍ تجاه الفكر الأسطوريّ. فهو بنفسه قد يروي حكاية الشيء تاريخيًّا بدءًا من جوهرها، معتبرًا أنّ جوهرها كما يشخّصه في الحاضر هو أيضًا بدايتها التاريخيّة. تمامًا كما تُبنى الأسطورة، فهي تبني قصة الظاهرة الطبيعية أو الاجتماعيّة أو الإنسانية أو الإلهية بحيث تستعرض قصة نشوء ما يُعتقَد أنه خصوصيته. إذا اعتقد الباحث بقوّةٍ أنه يعرف خصوصية الظاهرة، فعندها لا يتردّد في وضعها كـ «أصل» الظاهرة أيضًا وبوصفها طبقاتها البدائيّة، ومراحل تطوّرها الأولى. وهذا ما يفعله فرويد مثلًا. فهو يؤكد أن تاريخ تطور الدين عنده شبيه بتطوّر العصاب عند الإنسان بمراحله التالية: الصدمة ـ نشوء آليات الدفاع ـ حالة الكمون (والمقصود هو كمون العصاب الناجم عن قمع نتائج الصدمة بواسطة آليات الدفاع والتكيف) ـ وأخيرًا تفجُّر العصاب المرضي. وهو ينقله من حياة الفرد الواحد إلى حياة الشعوب.

لا تقتصر هذه النزعة التي تنحو إلى إسقاط جوهر الدين على التاريخ على النزعات التفسيريّة النفسيّة فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى الباحثين الذين يعتبرون المقدّس وجودًا موضوعيًّا خارج الوعي أيضًا. وهذه النزعة هي التي دفعت مؤرّخًا كبيرًا ومتديّنًا (رجل دين في الواقع) مثل فيلهلم شميت (Wilhelm Shmidt) إلى أن يضع في كتابه الضخم **أصل فكرة الله** (*Der Ursprung der Gottesidee*) فكرة الله الواحد الرحمن الرحيم الكلّيّ القدرة في أصل الديانات جميعًا. فهو بوصفه رجل دينٍ لا بد أن يصرّ على أن فكرة الله ذاتها، لا أيّ مجالٍ مقدّس آخر، هي جوهر الدين. من هنا حاول أن يثبت

أن الديانات الأولى آمنت بتوحيدٍ بدائي أوّلي[١٢٠]، وأن هذا التوحيد ليس إنجاز الديانات التوحيديّة. ونحن نجد أن كثيرًا من الديانات التي آمنت بتعدديّة الآلهة كانت تؤمن بإلهٍ واحدٍ كان في البدء، أو خلق كلّ شيء. وأن هذا الإله مضى مخلّفًا وراءه تعدديّة إلهيَّة تناسب التعدديّة في العالم الذي نشأ، كأن عمل الخلق كان كافيًا، واستراح بعده مخلّفًا إدارة شؤون الدنيا لآلهةٍ متعدّدةٍ. ومن هنا مصطلح Dei Otiosi أو «الإله العاطل عن الفعل»، أو المنسحب. وكان الناس في مناسباتٍ استثنائيةٍ يعودون إلى الواحد الأصلي عند الكوارث الكبرى كما في حالة عودة اليهود إلى الاستنجاد بيَهْوَه في زمن المصائب، أو يعودون حرفيًا إلى «الله إله موسى» (إلوهيم إلوهي موشي) في حين كانوا يعبدون آلهةً كنعانيّةً مثل «بعل» و«عشتروت» في زمن الوفْرة والسلم، أي كانوا ينسونه كما تنصّ التوراة[١٢١]. عاد الغنوصيون (العارفون) إلى فكرة العطالة الإلهية بمعنى مختلف تمامًا. فبما أن الله كامل، فهو لا يمكن أن يحتاج إلى خلق العالم أو يهتمّ به. وهو لا يمكن أن يكون موجودًا بمعنى وجود الأشياء، أو كما توجد الأشياء، أي باعتباره موجودًا بين موجودات. وفهمه يفر من عقولنا المحدودة. وإلى جانب

(١٢٠) الكتاب مشروع حياة بالنسبة إلى الكاتب الذي نشره في ١٢ مجلدًا بين عامي ١٩١٢ و١٩٥٥. ونشر أيضًا كتابًا عام ١٩٣٠ عن **أصل الدين وصيرورته** (*Usprung and Werden der Religion*). المؤلف هو رجل دين موسوعي لكن لا بد من التعقيب هنا أن أندرو لانغ، وهو كاتب وناقد وجامع قصص شعبية وأساطير ومؤرخ ومترجم اشتهر أيضًا بترجمته هوميروس، وكان محاضرًا في جامعة سانت اندروز في اسكتلندا، قد سبقه إلى ذلك في كتاب نشره في مجلدين عام ١٨٨٧ ادعى فيه أن فكرة الله أو تصوره قائمان في الديانات البدائيّة. انظر: Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, 2 vols. ([London: Longmans, Green, 1887]).

وكتاب آخر من عام ١٨٩٨، انظر: Andrew Lang, *The Making of Religion* ([London; New York: Longmans, Green, 1898]).

(١٢١) ظل الإسرائيليّون القدماء يحيون الطقوس الأسطوريّة لمنطقتهم التي عاشوا فيها، فعبدوا عشيرا وبعل وعشتار إلى جانب الإله يَهْوَه. واعتقدوا أحيانًا أن ليَهْوَه زوجة سموها عشيرا، كما في حالة الإلهة زوجة إيل الكنعاني. وعبّر الأنبياء عن غضبهم و«غضب يَهْوَه» الذي تكلّموا باسمه من هذه الممارسات بأشكال متعددة من ضمنها القصة التي انتصر فيها يَهْوَه على الآلهة، وأخذ في إحدى الحالات قيادة يهوه لمجلس الآلهة. كان انفصال اليهود عن الأساطير التي تحيط بهم انفصالًا مؤلمًا شَابَهُ توبيخ الأنبياء وتحذيراتهم وصراع على الهُويّة وتخلٍ عن أساطير وتبنٍ لأخرى في إطار الديانة اليهوديّة، وذلك في أساطير الخلق والطوفان والحوت وشق البحر واللعنات التي تحل على الأعداء على شكل كوارث طبيعيّة وغير ذلك من الأمور.

التصوّف والبحث عن الجوهر في الدين فتح هذا النوع من التنظير الباب أمام تفكيك العقائد القائمة ونشوء تيارات دينية.

لا شكّ في أن فكرة الله والإيمان بإلهٍ واحدٍ في السماء فوق جميع الآلهة، أو حتى أقدم منها كانت قائمة. وتعود في حضارات عدة إلى أزمنةٍ أقدم من الديانات التي تسمّى التوحيديّة. لكنّ فيلهلم شميت لا يقدّم برهانًا على ما إذا كان هذا هو شكل الإيمان الأوّل في كلّ مكانٍ، ولا على مدى أهميّته في الممارسة الدينيّة. لكنّنا ندرك بالتأكيد أن الألوهيّة في حالتها المشخصنة باعتبارها كيانًا عاقلًا لم تكن دائمًا جوهر الدين. ويذهب فرويد في كتابه **موسى والتوحيد** إلى أن التوحيد، أو الإيمان بإله واحد نشأ عند الفراعنة قبل اليهود، وأن موسى الموجود في حاشية الفرعون بحسب الروايات الدينية هو مصري رُكِّبت يهوديته لاحقًا برواية أسطورة عن أصله. وكان موسى في الواقع قد أخذ فكرة الله الذي كان الفراعنة يعبدونه في مدينة «أون» كتطوير كوني لإله الشمس «را» أو «رع» الذي توحّد سابقًا بعد انتصار طيبة مع إلهها أمون ليصبح أمون ـ رع. أحيا الفرعون في عهد توحّدت فيه مصر السفلى مع العليا تسمية قديمة لإله الشمس، وفرض دينًا توحيديًّا لإله واحد، هو الإله أتون (Aten, Aton) الذي عبده المصريون منذ أمينوفيس الرابع (Amenhotep IV) (١٤٠٥ ـ ١٣٧٠ ق. م.) الذي منع عبادة الآلهة الأخرى كافة، وسمّى نفسه أخناتون (Akhenaton) (ما يفرح أتون)، وجعل الملك وسيطًا وحيدًا مع الله[١٢٢]. قارن كثير من الباحثين صلوات أخناتون وتضرعاته لآتون بمزامير داود. وبعض فقرات مزامير داود يظهر فعلًا كأنه إعادة إنتاج لصلوات

(١٢٢) يحوّل عباس محمود العقاد هذه «الواقعة» إلى نظرية. فهو يرى أن عبادة الشمس كانت تسبق التوحيد، لأنه حالما دخلت الشمس وهي أعظم الظواهر الطبيعية المرئية في نطاق المعلولات التي تحتاج إلى علة، فلا يبقى حاجز أمام التوحيد باعتباره إيمانًا بإله خلق الشمس أو يسيطر حتى على الشمس، فيجعل أصل الديانات التوحيديّة في مصر. وهو يجلب آية من القرآن الكريم يظهر فيها كيف كانت عبادة الشمس آخر فكرة طرأت في بال ابراهيم الخليل وهو حائر يبحث عن إله يعبده، قبل أن يعبد الله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ. إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، **القرآن الكريم**، «الأنعام،» الآيات ٧٦ ـ ٨٩.

أخناتون[١٢٣]. لكن الأخير دخل في صراع مع التديّن السائد على المستوى الشعبي في عبادة أوزيريس وفشل. وحدد إريك فويغلين (Eric Voegelin) هذه الديانة بأنها ديانة سياسية إمبراطورية، وكان مقدرًا لها ربما أن تنجح لولا تآكل الإمبراطورية في عصره[١٢٤]. ذلك كله قبل أن تثور طبقة كهنة أوزيريس لإله الشمس في النهاية.

يدّعي فرويد أن موسى كان جزءًا من الحاشية مخلصًا لفكرة التوحيد ولهذا الإله الذي أخرجه مع «شعبه» من أرض مصر. ولا ندري هل يتبنّى فرويد قصة توراتية لتوضيح فكرة، أم يصدقّها فعلًا لأنها تبدو رواية علمية تتضمن نقدًا للرواية التوراتية لأن موسى يظهر في هذه الرواية من أصل مصري. في أي حال، يرى فرويد أن اليهود خانوا هذه الفكرة حينما شكّلوا دينًا جديدًا مع المديانيين في قادش، وبدأوا بتقديس يَهْوَه كإله من ضمن آلهة كثيرة يحاربها كما حاربوا هم الشعوب التي تؤمن بها، وأنهم عادوا لاحقًا إلى الله الواحد، إله موسى[١٢٥]. ويتفق العقاد عمليًا مع هذا

(١٢٣) لم تنجُ مقدرة أتون من اعتبارها تحريفات لاسم الرب السيد كنية عن الله بالعبرية (أدون، أدوناي وهي ألفاظ عبرية تعني السيد، ويخاطب بها الله أيضًا)، وأن عقيدة أخناتون التوحيدية كانت بتأثير أمه الآسيوية المتحدرة من شعب صغير يعيش قرب سورية (أي أن توحيد أخناتون يعود لأم يهوديّة مفترضة). وهو موقف يقول فرويد عكسه. أي إن أصل موسى مصري. وفي أي حال تتأثر مواقف الباحثين والمؤرخين الغربيين في ديانات المنطقة وعقائدها بمركزية السردية التاريخيّة التوراتية وبالانحياز للتقليد التوحيدي اليهودي، باعتباره مرجعًا، ويصعب عليهم تخيل توحيد سابق على اليهوديّة.

(١٢٤) ادعى إريك فوجلين أن الديانات المصرية هي أولى الديانات المتطوّرة لمرحلة عمرانيّة حقيقيّة. وأنه قبل التوحيد انفصلت العبادة الرسميّة للدولة وهي عبادة إله الشمس «را»، عن العبادة الشعبيّة المتعلّقة بالأخلاق في هذا العالم والحساب والثواب والعقاب والخلود بعد الموت في ديانة أوزيريس التي انتشرت شعبيًّا. ويؤكد فويغلين أن الملك الذي اعتُبر ابن الله، ميّز عبادة قرص الشمس من تطوير الإله أتون الذي هو الوهج، أو بلغتنا الطاقة القائمة في الشمس. انظر: Eric Voegelin, «The Political Religions,» in: *Collected Works of Eric Voegelin*, 34 vols. (Columbia: University of Missouri Press, 2000), vol. 5, pp. 34-42.

وهو بالتالي خالق الحياة وباعثها. ولا شك في ان الأفكار الأولى للتّوحيد توجد هنا. ويكفي أن يقرأ المرء في الصلوات والتضرّعات التي كان الملك يتوجّه بها إلى هذا الله لكي يرى أوجه الشبه مع المزامير في التوراة.

(١٢٥) Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Compiled by Angela Richards; Translated from the German under the General Editorship of =

التحليل، ولا يبدو أنه قرأه عند فرويد، فهو يكتب في سياق آخر. وهو يدرجه في إطار تسلسل تاريخيّ يتضمن مرحلة حضارية تصل فيها بعض الأمم إلى التوحيد البدائي الذي يعلو فيه رب فوق بقية الآلهة الذي تليه تعددية أو ثنائية إلهية تليها ديانات توحيد أرقى تنفي وجود أي شرك. لكن التوحيد الأخير ليس إيمانًا بإلهٍ واحدٍ لشعبٍ واحدٍ فحسب، بل إله واحدٍ للبشرية، وليس مجرد إله واحد يوجد في العالم أو خلف العالم المادي، بل إيمان بإله واحد سابق على الخليقة، خلق الوجود من العدم[١٢٦].
ويجمع العقّاد بذلك الانحياز لمصر وللإسلام ليمسك بالمجد من طرفيه. فهو من ناحية يمنح المصريين القدماء امتياز اكتشاف فكرة التوحيد قبل الديانات كافة، ثم يؤكد أن التوحيد الحقيقي الأخير والقاطع الذي يشمل فكرة الخلق من عدم قد أتى به الإسلام. وليس صحيحًا أن فكرة خلق الله من العدم كانت سائدة في الديانات التوحيدية دائمًا. والقصة التوراتية في أي حال لا تتحدث عن عدم، ومن يدقق القراءة يجد مادة أولى. وقد أدخل آريوس (٢٥٦ ـ ٣٣٦م) فكرة الخلق من العدم إلى المسيحيّة. ومجمع نيقية رفض فكرة أن المسيح مخلوق، لأن الخالق والمخلّص واحد، ولكنه تبنى فكرة أن الله خلق العالم من عدم. ومهما يكن الأمر فإن الله في الإسلام أقل تشخصنًا (بمعنى أكثر توحيدًا) من الله حتى في اليهوديّة، ولا يلمح الإنسان منه شيئًا، بل يرى آياته القائمة في نظام الكون والطبيعة. وأعظم هذه الآيات هي القرآن ذاته.

حلّل دوركهايم ما يفيد في الواقع أن براهما عند الهندوس هو نوع من الإله الواحد المنسحب والشاحب غير الواضح المعالم، وأن البراهمية هي ديانة كلية (Pantheism) تقترب في الواقع من اللاألوهية. لذلك لم تنتج البوذيّة التي لا تتضمن إيمانًا بإله من لا شيء. فأساسها الخالي من فكرة الله هو في البراهمية. والبوذيّة تقوم عمليًا على اكتشاف الهدوء الداخلي والسكينة في التغلّب على الجهل الناجم عن التعلق بالعوارض المتقلّبة والمحسوسات

James Strachey, in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson; = Editorial Assistant Angela Richards, 24 vols. (London: Vintage, 2001), vol. 23: *Moses and Monotheism, an Outline of Psycho-Analysis and Other Works (1937-1939)*, p. 59.

(١٢٦) عباس محمود العقاد، **الله جل جلاله** (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

المتغيّرة ونسيان الجوهر، والحل هو في إدارة الظهر للعالم المتغير والمتقلب الذي يؤدّي إلى الألم. وتتألف من شعائر وآليات في كيفية الوصول الى هذه السكينة الداخلية من التأمل إلى الحكمة، ومنها إلى النرفانا(١٢٧).

نقول ذلك على الرغم من أننا نجدها في فكرة العرب الجاهليّين عن إلهٍ واحدٍ هو الله. وتوحي بذلك آيةٌ قرآنيّةٌ عن عبَدة الأوثان كأنهم يتقربون بالعبادة هذه من الله: ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى**﴾(١٢٨). ويكذّبهم معظم المفسّرين، لكنّ هذا هو ادعاء عبَدة الأصنام عن أنفسِهم، ومن الواضح أن لديهم فكرة عن الله، وإلّا لما نقلها **القرآن الكريم**.

في المقابل نجد تعدديّة آلهةٍ في بدايات التوراة، إذ يتّضح أكثر فأكثر عبر كلّ اكتشافٍ يرافقه تحليل نصوص التوراة أن أسماء مثل «إيل» ومعناه القوي، وهو في الأصل إله كنعاني، أو البطل في اللغات السامية، «إيل عليون»، «إلوهيم» (وصحيح أن الأخير لفظٌ يشير إلى الله، لكنّه مفردة بصيغة الجمع وقد اشتق منه لفظ «اللهم» الذي يتوجه بواسطته العربي المسلم والمسيحي في الصلاة)، وأخيرا يَهْوَه، هي أسماء لآلهةٍ كنعانيّةٍ مختلفةٍ، تظهر مركّبةً ومختلطًا بعضها ببعضٍ في التوراة. لكن حتى في التوراة من الواضح أن صراعًا ينشأ بينها، وأن التوحيد هو عمليّة رفع أحد الآلهة فوق الآلهة الآخرين. يرافق هذا منح من يسمى «إيل عليون» يَهْوَه أرضًا هي كنعان. ومع توحيد الأسماء يُرفع أيضًا أحدها لتصبح الأسماء مرادفةً له، وتحوّل بعضها إلى ملائكةٍ، أو خدم عند الله الواحد، مثل الإله جبرا، جبرائيل (جبرا إيل)، والإله ميخا، ميخائيل (ميخا إيل). . . إلخ. وتشمل النصوص الأوغاريتيّة المكتشفة في رأس شمرا في سورية عام ١٩٢٩ هذه الأسماء، وتوضّح إعادة قراءة النصوص التوراتية كثيرًا من هذه الأمور. بدأ اليهود بعبادة «إيل» ونسبوا إليه صفات إنسانية، وعادوا الى عبادة الآلهة على شكل عجل ذهبي، وحيّة ذهبية وغيرهما. واحتفظوا بتماثيل في بيوتهم (ترافيم) كما تؤكد أسفار التوراة في مراحل عديدة. وقد تطوّر مفهوم الله

(١٢٧) Emile Durkheim, «Concerning the Definition of Religious Phenomena (1899),» in: W. S. F. Pickering, ed., *Durkheim on Religion* (Cambridge: James Clarke and Co., 2011), p. 80.

(١٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر،» الآية ٣.

عند اليهود بالتدريج، وحتى أشعيا يعود في رؤياه لنهاية العالم ويصف كيف يقتل الله «لفيتان» بسيفه العظيم، وهو في التوراة أفعى هاربة، ويقتل التنين الذي في البحر[١٢٩] كما في الأساطير البابلية. ويظهر ذلك جليًّا في التوراة. تمامًا كما يمكن متابعة تطور مفهوم العالم السفلي أو الجحيم (جهنوم بالعبرية، أو جهنم) في أسفار التوراة من اقتباسها للهاوية أو الأرض السفلى، «شْؤول»، من الاختلاط بالديانات الفارسية بعد العودة من سبي بابل بموجب التحقيب التوراتي. وهكذا أيضًا ذكر هذا الجحيم كما ذكر بعث الموتى في مرحلة متأخرة من كتابة التوراة في سفر أشعيا.

تعامل العبرانيون مع يَهْوَه باعتباره إله حرب، وتخلّوا عنه في زمن السلم، وهذا ما أثار غضبه مرات عدة على «شعبه»؛ إذ تعامل أبناء «شعبه» مع الآلهة بشكل وظيفي. ومن الطبيعي بعد أن قادهم في الحرب أن يتخلّوا عنه في زمن الاستيطان الزراعي لمصلحة الإله المجرّب في بلاده كنعان (كأنه خبير في الزراعة في بلده). واختلط يَهْوَه الذي تحول من إله مقاتل وغيور لشعب بعينه إلى الله الواحد لاحقًا، وكان سابقًا في الأسفار الأولى إلهًا قبليًا يختلط جسديًا مع ما سماه اليهود الآباء ويحتّك بهم، مثل إبراهيم ويعقوب وإسحق. ويتّضح من خلال قراءة هذا النص القديم أن العلاقة مع الله كانت حرفيًا عقد أو ميثاق كاسمها («بريت»، وتترجم: العهد). وفي حالة يعقوب نجد العقد بصيغة صفقة، إذ قَبِل يعقوب أن يعبد يَهْوَه لأن الأخير حماه. وفي حالة موسى يمتد عهد الله طويلًا في وصفه حمايته لشعبه وإدخالهم أرض كنعان، كما تعدد بالتفصيل تعهدات شعبه له، وأهمُّها تعهّدهم ألا يعبدوا آلهة أخرى، في وعي كامل من الموقّعين على العهد بوجود آلهة أخرى. وفي جميع تجلّيات الله لموسى على جبل سيناء يعود ويؤكد له في كل مرة أنه هو ذاته إله ابراهيم وإسحق ويعقوب، كي لا يربكه العبرانيون مع آلهة أخرى، وكي يصدّقوه أنه هو هو «يَهْوَه». وهذه بالطبع القصة التوراتية التي تروي قصّة موسى وسلفه المفترضين بعد مئات السنين من حياتِه المفترضة أيضًا.

تظهر هذه التعدّديّة الإلهيّة داخل النصوص اليهوديّة في شكْل قصص

(١٢٩) **الكتاب المقدس**، «سفر إشعياء،» الأصحاح ٢٧، الآية ١.

صراعٍ بين الآلهة في بعض الحالات، وفي شكل صراع بين شعوبٍ نجم عن صراعٍ الآلهة وجّسده بموجب أسفار التوراة الأولى. ولكن يجري طمْس هذه الحكايات وهذه التعدديّة في حالة التديّن اليهودي والسردية اليهو ـ مسيحيّة، كما يجري ذلك بواسطة عمليّة الترجمة إلى اللغات الأخرى بتوحيد تسمياتها جميعًا تحت اسم الله. وهكذا هي الحال حيث الأمور واضحة جدًّا في سِفر التثنية، فيحذر الإله الغيور يَهْوَه شعبَه من الآلهة الأخرى بشكلٍ مفصّل. كما يروي اختياره لبيت يعقوب وغير ذلك من السلوكيات الإنسانية. وتتضح الأمور بشكلٍ تامٍّ حتى في نصوصٍ متأخّرةٍ زمنيًّا عن «سِفر التثنية» في «سِفر المزامير» حيث يجلس الله في مجلس الآلهة[١٣٠]: «الله قائم في مجمع الآلهة في وسط الآلهة يقضي. حتى متى تقضون جورًا وترفعون وجوه الأشرار. . .؟ اقضوا للذليل ولليتيم انصفوا المسكين والبائس. نجّوا المسكين. والفقير من يد الأشرار أنقذوا. لا يعلمون ولا يفهمون، في الظلمة يتمشون، تتزعزع كلّ أسس الارض. أنا قلت إنكم آلهة وبنو العليّ كلّكم. لكنّ مثل الناس تموتون، و كأحد الرؤساء تسقطون. قم يا الله ادن الأرض[١٣١] لأنّك أنت تمتلك كلّ الأمم»[١٣٢]. الله يجلس هنا في مجلس الآلهة. ولا يمكن أن تعني هذه إذا قرأت بالعبرية إلا كلّكم آلهة أبناء الإله «عليون». الذي يترجم بـ «العليّ» هنا، كأنه صفة لله. لكن بموجب هذه النص فإن يَهْوَه هو أحد أبناء «عليون». وهو اسم إله وليس صفة الله نفسه إلا بقراءةٍ تفسيريةٍ لاحقةٍ، أو بالترجمةِ المتأخّرة.

هي درجة من معرفة الله تقترب من معرفته عند عرب ما قبل الإسلام، الموسومين بأهل الجاهليّة، كما يورد القرآن الكريم وصفهم لعلاقتهم بالآلهة: ﴿... **ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى**...﴾ أي أن الآلهة عندهم عبارة عن وسيطٍ لإلهٍ عليّ، أعلى منهم، ألا وهو «العليّ القدير» الذي

---

(١٣٠) كانت مجتمعات ما بين النهرين القديمة تؤمن بوجود عالمٍ موازٍ، هو عالم الآلهة، ويشتمل على مدنٍ ومجتمعات، ومجلسٍ للآلهة يحكم الآلهة.

(١٣١) أي أحكم في الارض، لأن الدّين والفعل دان بالعبرية هنا تعني الحكم أي القضاء من اقض في الارض.

(١٣٢) **الكتاب المقدس**، «سفر المزامير،» الأصحاح ٨٢، الآيات ١ ـ ٨.

أشركوا به، لكنّ اليهوديّة المتأخّرة والإسلام منذ مراحله الأولى قصَرا الألوهيّة على الله وحده لا شريك له، ولا يُشرك فيه أحدًا. كما أن أوصاف الله عند القرشيّين يوم الدفاع عن مكّة ضد الأحباش تشبه كثيرًا أوصاف يَهْوَه المقاتل والماكر والذي ينتقم ويعاقب. . . إلخ. وليس هذا دليلًا على تأثّر القرَشيّين ـ أو تأثّر القرآن حين يصف أحوالهم ـ باليهوديّة بالضرورة، بقدر ما هي البيئة الصحراوية، والقبائل المقاتلة، وديانتها في الحالتين.

سمّى اليهود إلههم باسم يَهْوَه (الذي هو)، وتطوّر وصف هذا الإله بالتدريج في التوراة، وفي رأينا ليست مصادفة أن يتخّذ يهوه عدّة أسماء، يبدو أنها لا تشير إلى إلهٍ واحدٍ. ومن هنا أيضًا تسمية «إلوهيم» بصيغة الجمع للتدليل على الله في اليهوديّة. فأوصافه تتبعه أيضًا بصيغة الجمع. وكما قلنا أعلاه فإن هذا هو أصل مصطلح «اللهم» في التعبير عن الله سبحانه وتعالى، وليس كما يقال أنه جمعٌ بين «الله» وضمير «هم». فهذه صيغةٌ غريبةٌ غير معروفةٍ بالعربيّة. وحتى لو صحّت فإنها تقترب كثيرًا من تركيب «إلوهيم»، ومن أصل فكرة التوحيد. ومن الواضح أيضًا أن القرآن لم يسمّ الله باسمٍ خاصٍّ به، من نوع "يهو" أو غيره، بل الله فقط كما في ﴿**إني أنا الله**﴾ في سورة طه، وغيرها كثير. كما إن من الواضح أنه بدأ باستخدامٍ مكثّفٍ لمفردة الرب: «ربّكم»، «ربّك»، «ربّ هذا البيت» (بمعنى السيد، وهذا ليس من أسماء الله بل وصف لسيادته على المضاف إليه كما في الآيات المختلفة) والتعبير الأخير معروفٌ في دياناتٍ ساميّةٍ أخرى، ورثتها اليهوديّة والمسيحيّة أيضًا. ثم جرى الانتقال إلى أسماء الله الحسنى باستخدامها بحسب السياق: القويّ، العزيز، الرحيم. . . وهي تسمياتٌ معروفةٌ في دياناتٍ سابقةٍ. ثم ساد استخدام كلمة «الله» حتى عند ذكر كلمة «الربّ»، كما في عبارة «الله ربّكم»[١٣٣].

كانت هنالك ديانات ما يزال بعضها قائمًا في الشرق الأقصى، تتضمّن عنصر التجربة الدينيّة وعنصر العقيدة ومن دون فكرة الله المشخَّصة المشَخْصَنة. ففي الهندوسيّة ليس الله وجودًا قائمًا بذاته مضافًا إلى العالم.

---

(١٣٣) يوسف شلحد، **بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٦٨.

كما أن البراهمية تقوم على عجز الفكر والكلمات عن وصفه. فهو استطاعة الكلمات أن تصف، وقدرة العقل أن يفكّر. وهو ما ندركه في النشوة فقط، وما البوذيّة إلا آليات وأدوات الوصول إلى هذه النشوة. من ناحيةٍ أخرى «لدينا فلسفات كبرى كالأفلاطونيّة المحدثة، شاعت وانتشرت، وساهم في بنائها العديد من العقول الجبّارة. وقد جعلت من فكرة الألوهة بؤرة اهتمامها، وجعلت من الإله الأسمى الذي تعرّفت إليه قطب الرحى في بنائها الفلسفي، فكان لها من الأتباع ما لأيّ نِحْلةٍ دينيّة معروفةٍ، لكن لم يرَ فيها أحدٌ من مؤرّخي الأديان دينًا»(١٣٤).

إلى هنا كانت فكرة إسقاط فكرة الله باعتباره جوهر الدين على الديانات الأخرى كلها وطرحها كأنها كانت دائمًا متجانسة في اليهوديّة ذاتها. وكما سبق أن ذكرنا يعود الإشكال هنا إلى الخطأ المنهجيّ في اعتبار جوهر الظاهرة هو أيضًا بدايتها التاريخيّة. هذا الخطأ المنهجيّ هو ما رفعه هيغل إلى درجة اعتباره أحد مبادئه الفلسفيّة الأساسيّة، وهو وحدة المنطقيّ والتاريخيّ، أو توازي التحليل النظريّ للظاهرة مع مراحل تطوّرها التاريخيّ المفترضة والمسْقَطة على التاريخ بما في ذلك محاضراته عن تاريخ الديانات. ولا شكّ في أن نظريّة الطوطم والتابو عند فرويد من هذا النوع. فهو يُسقط جوهر الدين كما يراه حاليًا على تاريخه، فيجعله بداية تطور الظاهرة تاريخيًّا. إنه يميل كما بيّنا أعلاه إلى تحويل قتْل الأب إلى حدَثٍ تاريخيّ (وللدقة أحداث عديدة تاريخيّة)، لا إلى اعتباره مجرّد حالةٍ نفسيّةٍ متعلّقةٍ بالحضارة. وهو يربط نشوء الدين بهذا الحدث التاريخيّ، فيقع هو نفسه بين التصوير والتفسير في براثن المقاربة الأسطوريّة، مشتقًا تعميماتٍ لا تقوم على ما يكفي من الأدلّة والبيّنات، بل على دراسةٍ ضحْلةٍ لديانات الشعوب البدائيّة، ملأها بالتخمين والافتراض والتأويل. هذا عدا النزعة التي يمثّلها، ويقع فيها كثير غيره. فما إن تُكتشف فكرة أو نموذج نظري وينتشر محْدثًا ثورةً في علمٍ معيّنٍ، حتى يميل الباحثون لاستخدامه في تفسير كلّ شيء، كأنه مفتاحٌ سحريّ للكون بأسره.

---

(١٣٤) فراس السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، ط ٣ (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٨)، ص ١٢ ـ ١٣. ونحن نتفق مع هذا الرأي الذي أورده الكاتب.

يصحّ هذا في حالاتٍ مثل نظريّات نيوتن عن الحركة والسكون والجذب والنبذ حين تستخدم في تفسير حركة الأفراد في المجتمع كما في بداية التنوير الإنكليزيّ، ونظريّة النشوء والارتقاء، حين تستخدم في فهم التطور التاريخيّ للمجتمعات الإنسانيّة، والنظريّة النسبيّة، وحتى في حالاتٍ أقلّ تأثيرًا مثل التحليل النفسيّ حين يُستخدم في فهم جميع الظواهر الاجتماعيّة. وهي في مَنشئها وفي الحالات التي تصحّ عليها تغني المعارف الإنسانيّة، وتوسّع مدارك البشر، وتضيف إلى العلوم الاجتماعيّة أدواتٍ مهمّةً. ولكنّها لا تلبث أن تُستخدم لاحقًا مثل معادلةٍ أساسيّةٍ بسيطةٍ تشرح الظواهر كلها، أو مثل وصفةٍ سحريةٍ في تفسيرها، فتتحوّل إلى عائقٍ أمام تطور المعرفة في مجالاتٍ أخرى(١٣٥). وينشأ خطر في حالة النشوء والارتقاء من سوء فهم لها يفترض «الشكل الأخير» لتطور ظاهرة ما هو غايتها، وبالتالي يتم فهم الظواهر بأثر تراجعي على هذا الأساس وكأنها تسعى نحو غاية ما. وهذا ما حصل في سوء فهم لكون «غاية» تطور الجسم البيولوجي، أو شكله النهائي الذي سوف يتوصل إليه مزروع فيه، في جيناته مثلا، واعتبار التاريخ جسم بيولوجي يسعى إلى غاية، وهي الأرقى.

زاد من تعقيد هذا الأمر تطبيق نظريّة داروين التطورية على تاريخ الديانات. فبدا بموجب هذه النظريّة أن الديانات أيضًا تطوّرت من البسيط إلى المركّب، وأن البقاء هو للأصلح. ومن الواضح أن الفكر العربيّ عمومًا، بما فيه العلمانيّ والإصلاحيّ الدينيّ، كابن لنهايات القرن التاسع عشر، قد تأثّر في فهمه لتاريخ الأديان بنزعة التصنيف الغربيّة نفسها من الأدنى إلى الأرقى، والمستقاة من نظريّات داروين، وخاصةً نسختها السبنسريّة في التطبيق على المجتمع، ومن ضمن ذلك تأثّر كلّ من محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) والأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م) بنظريّات هربرت سبنسر (Herbert Spencer) (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣م) هذه(١٣٦). فتقديس الأصنام عند

---

(١٣٥) هذا هو العنصر الرئيس في فكرة تغير الأنموذج في الثورات العلميّة عند توماس كون. انظر: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), pp. 92-94.

(١٣٦) عزيز العظمة، **العلْمانيَة من منظور مختلف**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٨)، ص ١٤٦.

عبده في «رسالة التوحيد» يتلاءم مع مرحلة الحكم المطلق والدولة الاستبدادية القائمة على الخوْف، ويصبح الخوْف هو الغريزة التي يستند إليها الدين. وفي مرحلةٍ أعلى من التطور العقليّ تنشأ مرحلة النبوّة التي تدعو إلى تمييز الخيْر من الشرّ، وجدانيًا في حالة المسيحيّة، وبشكلٍ أرقى بالعقل في حالة الإسلام[١٣٧]. ويرى الأفغاني التطور نفسه من البدائيّ إلى المركّب في التطور من عبادة الماديّ والمحسوس والملموس إلى الأفكار والروحانيّات والله. أما العقّاد فقد كتب لاحقا بدقة أكبر أن الديانات لا تتطوّر بهذا الشكل، فنحن نجد ظاهرة عبادة أرواح عند أمم بدائية، ثم نجد ظاهرة عبادة ظواهر طبيعية وكواكب وعبادة أسلاف في دول وحضارات أرقى، كما نجد توحيدًا بدائيًا في الأطوار هذه جميعًا[١٣٨].

ينبهّنا علماء النشوء والتطور إلى أن هنالك ظواهر تتطوّر في حياتنا من دون أن تكون هنالك غاية ما من وراء تطوّرها. فنحن نوجد الغاية لاحقًا، ونزرع فيها غايةً لتفسيرها[١٣٩]. وإن من تركنا مع نظريّة نشوء الديانات وتطورها هو إدوارد تيلور في كتابه **الثقافة البدائيّة** (*Primitive Culture*) الذي جعل الأحيائيّة، أوّل الديانات، وهي التي تطوّرت في رأيه إلى تعدديّة الآلهة، لتتطوّر الأخيرة إلى ديانة التوحيد، فالتوحيد نتاج فعل توحيد الآلهة لأنّ التعدديّة سبقته. . . وذلك كلّه في نوعٍ من الجدليّة التاريخيّة[١٤٠]. لقد كان تيلور أسبق من كليفورد غيرتس إلى المفهوم الشامل للثقافة، والواقع

---

(١٣٧) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ٥ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والالهامي**، «رسالة التوحيد»، ص ٤٥٢ ـ ٤٥٣ و٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(١٣٨) العقاد، ص ٢٣.

(١٣٩) Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2002), pp. 12 and 31-35.

(١٤٠) عمل إدوارد تيلور في إنكلترا وتزامن مع عمل لويس مورغان في الولايات المتحدة في دراسة المجتمعات البدائيّة. وبنى فريدريك إنغلز كتابه **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** بشكلٍ كاملٍ على أعمال مورغان وخاصةً كتابه **المجتمعات القديمة** (*Ancient Societies*) إلى درجة نسخها. وانصبّ جهد مورغان وتيلور على نظريّة النشوء والارتقاء أو الداروينية الاجتماعيّة في تقليد أوغست كونت وهربرت سبنسر وآخرين، وينطلق من أن المجتمعات تتطور من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المركّب مثل الكائنات الحيّة.

أنه المؤسّس الأول للمفهوم الأنثروبولوجي المرجعيّ للثقافة، حين حدّدها بذلك «الكلّ المركّب الذي يشمل المعرفة الإيمان والفنّ والأخلاق والقانون والعرف وجميع القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان لكونه عضوًا في المجتمع»[١٤١]. وقد طوّره كلود ليفي شتراوس ليشمل التقنيّات بوصفها جزْءًا من الثقافة. فهذا التقليد قائمٌ قبل غيرتس بعشرات السنين، وهو ما فسح في المجال لمن هو مثل غيرتس ليراها أنماط دلالات، أي أنماط اكتساب المعنى المتنقّلة عبر التاريخ، التي تنتقل إلى الإنسان من خلال الجماعة. وهو يقصد هنا منظومات المعاني والدلالات التي تُمنَح للفرد من خلال المجتمع والممارسة الاجتماعيّة، ويمنحها هو للأشياء ولنفسه من خلال الممارسة الاجتماعيّة للثقافة، ومنها الدين.

لا شكّ في أن تيلور، هذا العالِم الذي نقّب في التفصيلات بدأب باحثٍ انجليزي جاد، قد ساهم مثل فريزر في فهم الظاهرة الدينيّة أكثر بكثيرٍ من أصحاب النظريّات الكونيّة الجاهزة لتفسير أي شيء. وجميعها مساهمات نسبيّة خضعت للتعديل والتغيير بموجب اكتشافاتٍ جديدةٍ. المهم في حالة هؤلاء الباحثين الدؤوبين هو أنهم، على الرغم من المجلّدات الضخمة التي أنجزوها، أبقوا المجال مفتوحًا أمام نظريّات لاحقةٍ تفنّد تعميماتهم باستقراء الحقائق الجديدة التي جُمعت، وتأتي بحقائق جديدةٍ وتعميماتٍ جديدةٍ.

بعض هؤلاء المنظّرين اعتبر أنّ الثقافة من عوارض عمليّات التطوّر والنشوء وتأثيراتها المرافقة، وبعضهم اعتبرها من المزايا غير القابلة للتطوّر والتكيّف مع المحيط، لكن باحثين آخرين اعتبروها من أهمّ أدوات التكيّف مع التغيرات.

قد يكون مؤرّخ الديانات متديّنًا، وغالبًا ما يكتب في هذه الحالة كأن التاريخ يقود إلى دينه كأرقى أشكال الدين. وهو في أفضل الحالات يُسقط مفاهيمه الدينيّة ومفرداته وتصوراته على الديانات الأخرى. وهو أمر يختلف

---

(١٤١) Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vols. (London: J. Murray, 1871), p. 1.

تمامًا عن سلوك الفيزيائيّ أو الكيميائيّ، إذا ما كان متديّنًا أو حتى رجل دين، بينما قد لا يكون مختلفًا كثيرًا عن مؤرّخ الكيمياء المتديّن مثلًا حين يعلي معياريًّا من شأن الغنوصيّات في تطوّر العلم بغْية الإعلاء منها لذاتها. فالفيزيائيّ أو الكيميائيّ قادر على الفصل بين إيمانه وبين عالم الطبيعة وقوانينها. وكان من أبرز ممثّلي هذا الفصْل روّاد العلم التجريبيّ في الحضارة العربيّة ـ الإسلاميّة. لكن حين يكون عالم الاجتماع أو مؤرّخ الكيمياء أو السحر أو مؤرّخ الديانات متديّنًا في المنهج نفسه، أو مصرًّا على الخطاب الدينيّ في البحث، بينما يكون هدفه بحث ظاهرة الدين، فتطرأ هنا مشكلةٌ حقيقيّةٌ، إذ لا يجوز أن يتمّ تحليل الظاهرة الدينيّة بمصطلحاتٍ دينيّةٍ. فالمصطلحات الدينيّة إيمانيّةٌ وليست تحليليةً. وأقصى ما يمكن أن يفعله عالم الاجتماع المتديّن في تعريفه للدين هو الذهاب إلى حدّ اعتبار كلّ من الدينِ والحاجةِ له فطرةً مطبوعةً في البشر، وأن فكرة الألوهيّة ضروريّة للدين، وأن الديانات التي لا تؤمن بإلهٍ هي دياناتٌ غير مكتملةٍ. كما يمكن أن يتابع المؤرّخ أو الباحث المتديّن قائلًا: إن كون الظاهرة الدينيّة هي في جوهرها تجربة المقدّس، لا يعني أنها إنسانيّة المنبت. فالرهْبة والخشوع ليسا أمورًا متعلّقةً بالخاشع المؤمن وحده، فهو لا يخشع مثلًا أمام قوانين الجاذبية، بل يعتمد الخشوع على طبيعة الكائن الذي يخشع أمامه وله. وبالتالي فإن للمقدّس وجودًا موضوعيًا خارج وعينا. وهذا مثال لما يمكن أن يدّعيه عالِمٌ ينتمي إلى حقل العلوم الاجتماعيّة، ويحاول أن يحلّل الظاهرة من زاوية استخدام الأدوات العلميّة لإثبات صحّة تديّنه.

يرينا التاريخ أن هذه أيضًا ليست قداسة موضوعية في الشيء ذاته. فكثير من الأمور التي كان يخشع لها الإنسان ما عادت تُثير فيه الخشوع، وثمة عمليّة نزع للسحر والقداسة عن أمورٍ معيّنةٍ، وإضفاء قداسةٍ على أمورٍ أخرى، وأن هذه الأمور قد تتغيّر في حقبٍ تاريخيّةٍ محدّدةٍ. وهنالك ظواهر طبيعيّة كبرى كانت تثير في الناس ما تثيره ـ ربّما في يومنا ـ ظواهر المقدّس من رهبةٍ وخشوعٍ وشعورٍ بالتضاؤل أمام اللامتناهي.

للتدليل على مثل هذه الحالة التي تجري فيها محاولة إخضاع الأدوات السوسيولوجيّة للمقولات الدينيّة يمكن التطرّق إلى مثالٍ متطرّفٍ لكتابٍ أعدّ

للتدريس في جامعة محمد بن سعود الإسلاميّة[١٤٢]. فهذا الكاتب يعتبر مثلًا الوحيَ مدرسةً من المدارس في تفسير الدين، وكأن الوحي مدرسة سوسيولوجية. وهي في نظره المدرسة الصحيحة والحقيقيّة طبعًا: «إذا كانت المدارس السابقة تشترك في القول بأن الإنسان توصّل إلى الدين عن طريق عوامل بشريّةٍ ـ كالنظر والتأمّل في الطبيعة أو الأحلام، أو نتيجةً للضرورات الاجتماعيّة اللاواعية، أو نتيجةً لغرائز معيّنةٍ يتسم بها جنس معيّن. . . فإن أنصار هذه المدرسة ـ مدرسة الوحي ـ يؤكّدون أن رحمة الله بعباده ورعايته لهم تتمثّل في نعمه المتعدّدة على الإنسان، ومن بينها ما أودعه فيهم من ميلٍ فطري للتديّن، وتوحيد الله وإرساله الرسل تلْو الرسل لهداية الناس إلى الصراط المستقيم، فالناس لم يعرفوا ربّهم بفعل العقل وحده ولكن بنور الوحي»[١٤٣]. هذا التوجه هو عمليًّا تنازل عن التفسير العلمي. فموضوع التفسير يُعتبر عنده مدرسةً في التفسير العلميّ هي مدرسة الوحي. والأفضل في مثل هذه الحالة التنازل عن التفسير العلمي والاكتفاء بالإيمان. وربّما يكون تفسير الدين بالدين هو التعبير الأفضل عن الاستحالة، بمعنى أن الحقيقة الدينيّة إيمانيّة حتى عندما تكتسي هنا طابع التفسير العلميّ، فالتفسير يقول عن ذاته إنه إيمانيّ، وأن الدين يكشف عن ذاته وعن سرّه بالوحي. كما أن الفطرة لا تشمل التدين بشكل عام، بمعنى ملكة استيعاب التجربة الدينية، بل تشمل الفطرة قبول الرسل الذين أرسلهم الله. إن من يحاول تعريف الدين من داخل الدين يصل إلى تعريف الدين بالدين. والأمر الموجب الوحيد الممكن تَعلّمه من هذا السياق هو أنه يقدّم تجسيدًا آخر لإشكاليّة تعرّفنّا إليها، وهي صعوبة تعريف الدين بغير الدين، ولكن ليس كتعريف دائري لا بد منه في الحركة الحلزونية من البسيط الى المركب، وإنما كعقيدة مطروحة كأنها نظرية علمية تفسر ذاتها. قد نختلف في تعريف الدين. لكنّ هذا الخلاف ليس المشكلة الرئيسة، وليس خلافًا مصيريًا، لأنّ الدين ليس مقولةً نظريّة، أو مدرسةً فلسفيّةً، أو علميّةً مجرّدةً منفصْلةً عن فهم الناس لها في وعيهم، وممارستهم إياها في حياتهم

(١٤٢) هو كتاب نبيل السمالوطي الذي يعرض فيه نظريّات علم الاجتماع في جزئين صغيرين، انظر: السمالوطي، **الدّين والبناء الاجتماعيّ**.

(١٤٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٨ ـ ٩٩.

الاجتماعيّة. ولأنّ الإنسان البسيط غير المختص نظريًّا في هذا الموضوع يدرك، أو على الأقل يشعر، بما هو الـ «دينيّ»: الشعور الدينيّ، والممارسة الدينيّة، والمكان الدينيّ، والنص الدينيّ. إنه يعرف ما هي الأمور التي يقدّسها ويشعر تجاهها بشيءٍ من الرهْبة والحرْمة والقداسة، وهو يعرف ماذا يمارس كي يكون متديّنا، وهو يعرف ما الممنوع وما المسموح، وما يحلّ له ويحرم عليه، حتى لو لم يفكّر بتعريفٍ شاملٍ للدين. فقد يدخل التعريف الشامل ضمن الظاهرة أمورًا كان المؤمن يعتقد أنها ليست دينيّةً، ويُخرج منها أمورًا أخرى اعتبرها المؤمن دينيّةً، حتى قرأ هذا التعريف أو ذاك، أو هذه النظريّة أو تلك. ولذلك فإن الوصف بـ «الدينيّ» في أي مرحلةٍ تاريخيّةٍ، وفي أي مجتمعٍ معطى، أسهل استيعابًا من ظاهرة الدين بعظمتها واتّساعها. لأنّ الموصوف بالدينيّ في أي مرحلةٍ تاريخيّةٍ هو ما يثير هذه التداعيات عند المتديّن.

تجري محاولات دراسة الدين من خارج الدين نفسه طبعًا. فإن أغلبية التفسيرات العقْلانيّة تردُّ الدينَ إلى خطأ، أو إلى أيديولوجيا طبقيّةٍ ووعيٍ زائفٍ، أو وهم نفسيّ، وعمومًا لا تقبل النظريّات العلميّة تفسير الدين لذاته. مع أن من غير الممكن الاستغناء عنه في فهم الظاهرة ليس لأنه نظرية، بل لأنه جزء من الظاهرة ذاتها، أقصد وعيها الذاتي. فالدين يتعلق أيضًا بالوعي الذاتي، أو بالروح المطلقة كما سماه هيغل. وكما أن من الصعب فهم الفنّ من دون الأخذ في الاعتبار فهم الفنّ لذاته، لا فقط عبر مشاعر المستمتع به، بل عبر منتجه في عمليتي الإنتاج والتلقي أيضًا، كذلك في حالة الدين. هذه التفسيرات الذاتيّة قد لا تدخل في إطار العقل الخالص (الذي حاول كانْت أن يضع حدود مداركه)، لكن لا شكّ في أن لديها بنية داخلية ومنطقًا.

هذا الاستعصاء هو أفضل مقاربةٍ لتعريف الدين. ومن هنا حظيت محاولات الاقتراب منه بانتشارٍ واسعٍ، وقد ذكرنا منها محاولة رودولف أوتو وصف ما يضفيه من مشاعرٍ على المؤمن. وقد بنى العديد من مؤرّخي الأديان، وعلم الديانات المقارَن على تشخيص أوتو للمقدّس، وأهمهم مارسيا إلياد في كتابه المهم **المقدّس والعاديّ**[١٤٤].

(١٤٤) هذه ترجمة *The Sacred and the Profane*.

فتح هذا المنظور مجالًا واسعًا لرؤية وظيفة الدين عند تفسيره، أي للنظريّة الوظيفيّة في فهم الدين. ونقول منذ الآن إن التفسير الوظيفيّ للدين في الفكر وعلم الاجتماع يقف دائمًا على حافة المعياريّة. فالوظيفة قد تكون في عين الباحث سلبيّةً أو إيجابيّةً، وقد تكون جيّدةً أو سيّئةً بموجب زاوية نظر المحلّل، أو من زاوية نظر فئةٍ اجتماعيّةٍ أو إيديولوجيّة معيّنةٍ. كما أن التفسير الوظيفي يتضمن دائما غائية ثاوية فيه، كأن الظاهرة توجد كي تقوم بوظيفة محدّدة. في حين أن الوظيفة تنشأ بعد الظاهرة، ولكنها تساهم في ديمومتها وإعادة إنتاجها وتعديلها. ومن هنا لا بدّ من اتخاذ الحيطة والحذر عند استخدام النظريّات الوظيفيّة في فهم الدين.

حاول دوركهايم فهم الطبقة الأبسط والأكثر تجريدًا في تعريف الدين عبر بحث المجتمع «البدائيّ» للسكان الأصليين في أستراليا. وهو مجتمع لم يزره ولم يره. «لكنّه قرأ عنه»[١٤٥] (وهذه حالنا مع فيبر أيضًا). والافتراض هنا أن الدرجة الأكثر بدائيّة هي أيضًا الأكثر بساطةً وتجريدًا، بمعنى أنها تعبّر عن أكثر أشكال الدين بساطةً. ولا يوجد إثباتٌ واحدٌ على هذه الموازاة بين التاريخ والتطور التاريخيّ، وبين تطور المفهوم نظريًا. كما لا يوجد أصلًا تسمية عند سكان استراليا الأصليين لما يسميه دوركهايم دينًا، كما يسميه غيره بالفرنسية والإنكليزية باشتقاقٍ من اللاتينيّة، وهو ما عرضناه أعلاه. وكما يبدو فإنّه يشخّص عمليّة إعادة إنتاج الجماعة عبر الممارسة الطقسيّة كأهمّ وظيفةٍ للدين. ومنها ينطلق للبحث عن الظواهر والممارسات التي تساهم في ذلك، أي في إعادة إنتاج الجماعة، ويسميها دينًا. هنا بالتحديد يظهر تجديد دوركهايم، وهنا تكمن أهميته كسوسيولوجي. وهذه الأهمية لا تكمن في تشخيصه لجوهر الدين، ولا في تعريفه الذي سوف نأتي إلى ذكره، بل في فهم موقع الدين في بنية الجماعة البشريّة، وفي عمليّة إعادة إنتاجها لذاتها كجماعةٍ. ففي تفسيرة للظاهرة الدينية حاول دوركهايم أن يثبت أن الدين بعقائده وشعائره ضروري لإعادة إنتاج أي مجتمع بشكل عام. وما بقي عمليًا من مهمات علم الاجتماع والفكر

---

(١٤٥) هذه مبالغة مستعارة مما كان كانْت يقوله عن نفسه في هذه الحالات. فالأخير لم يغادر بلدته في حياته، وهذه ليست مبالغة بل حقيقة، ومن هنا استقى معارفه كلها من القراءة.

الاجتماعيّ، فلسفيًا أكان أو أنثروبولوجيًا، هو أن يميز بين طقوس وشعائر علمانية وطقوس غير علمانية، دينية أو بديلة من الدين.

للمقارنة بمنهج آخر مختلفٍ تمامًا نذكّر أن رودولف أوتو قد حلّل بنية الدين كقابليةٍ إنسانيّةٍ معطاةٍ قبل التجربة للدخول في التجربة الدينيّة، كما حلّله نظريًا ليبحث عن خصوصية أو جوهر المفهوم نفسه. وتحليله نظري عمومًا، ولكنّه يرد مع استحضار شواهد تاريخيّة.

لا شكّ في أن تعريفات الظاهرة الدينيّة كلها من رودولف أوتو في كتابه **المقدّس من العالم** (*Das Heilige*) (١٩١٧)، الذي نشر بالإنكليزية تحت عنوان **فكرة المقدّس** (*The Idea of the Holy*)، وقبله محاولة دوركهايم الجريئة المشهورة في كتاب *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (**الأشكال البدائيّة للحياة الدينيّة**) الصادر عام ١٩١٢[١٤٦] لتعريف ظروف نشوء الازدواجّية التي تعرّف الدين بين المقدّس والعاديَ الدنيويّ (The Sacred and the Profane) والحلال والحرام، باعتبارها جزءًا من منظومة العقائد والشعائر التي تحدّد العلاقة بين الأشياء والظواهر المقدّسة، وعلاقتها مع الدنيويّ، وكيفية تفاعل الإنسان معها، وحتى تَجَنُّب ماركس وماكس فيبر مهمة تعريف الدين، كلّها في النهاية تفترض ثنائية العاديّ والمقدّس، أو الدنيويّ والمقدّس[١٤٧]. الشيء يعرّف بنفي الآخر. ولا وجود لدينٍ لا يضع حدًّا بين المقدّس والعادي، وبين الحلال والحرام بعد الإيمان بالمقدّس.

يُعتبر هذا التمييز من أهم عناصر الدين بالنسبة إلى المؤمن. أي أن المؤمن العاديّ يعي هذا التمييز في الدين، ويمارسه، ويعتبره مهمًّا. وهو

---

(١٤٦) الغريب أن مارسيا إليادة الذي استخدم المصطلحات نفسها في كتابه **المقدّس والعادي** الصادر عام ١٩٥٧، تجاهل دوركهايم واكتفى ببعض الاقتباسات من رودولف أوتو.

(١٤٧) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Translated and with an Introduction by Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995).

نشره دوركهايم في الأصل بالإنكليزية. وعمليّة التعامل الاجتماعيّ نفسها مع المقدّس تفسيرًا وانفعالًا وتأثّرًا وتأثيرًا هي في مركز تعريفات الدّين عند: Peter Berger, «Second thoughts on Defining Religion,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 13, no. 2 (1974), pp. 125-133, and Richard Machalek, «Definitional Strategies in the Study of Religion,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 16, no. 4 (1977), pp. 395-401.

بالممارسة يرى فيه جوهر الدين، ويرى ما يميّزه من غير المتديّن ومن غيره من الديانات، أي أنه بالضبط ما يجعل دينه «أصحّ» من الديانات الأخرى. يتوقف هذا التدريج برأي المتديّن على نوع الأمور المقدّسة والمدنّسة في كلّ حالةٍ، حيث ندخل في مجال العقائد في الوقت ذاته. فالمؤمن المتوسّط يعتقد أن دينه يعلّمه فصْل الحرام عن الحلال في القيم والسلوك وفي الشعائر ذاتها، وفي فصْل أماكن العبادة وأوقاتها وأدواتها عن غيرها. . . إلخ. وغالبًا ما يستغرب أن الديانات الأخرى تعتبر أمورًا معينة مقدّسةً، وتستخف بما يعتبره هو مقدّسًا، بل يستهجن ذلك، ويصاب بالصدمة(١٤٨).

كما أن من غير الممكن تعريف المقدّس من دون مقابلته بالدنيويّ، فلا يمكن تعريف الدين من دون تحديده وتمييزه مما ليس دينًا. أي إنه حين كان الدين يعني كلّ شيء، لم يكن ممكنًا تعريفه، ولا كان ممكنًا بذل مثل هذا الجهد البحثي. لكننا نضيف أن تعريف الدين ليس ممكنًا من دون تقسيم آخر يعيه المتدين نفسه بين العادي والمقدّس، وبين المحلل والمحرم، ويمارسه.

رد دوركهايم في الواقع على نظريات أوتو قبل أن يكتب الأخير كتابه بأكثر من عقد من الزمن، إذ رفض اشتقاق الدين من تجارب إنسانية فردية متعلقة بمشاعر الانبهار والرهبة والروعة التي يثيرها المقدّس. وأصر على أن الدين ظاهرة اجتماعيّة متعلقة بوجود حالة ذهنية جماعية وسلطة اجتماعيّة ملزمة. وفي رأيه «تتألف الظاهرة التي تعتبر دينية من معتقدات ملزمة مرتبطة بسلوكيات محددة بوضوح وذات علاقة بمواضيع هذه المعتقدات»(١٤٩)، أي الأمور المقدّسة. ومن هنا كتب دوركهايم بعد معالجةٍ طويلةٍ في الفصْل الذي يحاول فيه التوصل إلى تعريفٍ مُوجبٍ للدين نفسه: «الدين منظومة موحّدة من العقائد والممارسات في علاقةٍ مع أشياء مقدّسةٍ مفصولةٍ ومحرّمةٍ ـ إنها

---

(١٤٨) يستشهد يوسف شلحت في سياقٍ شبيهٍ بحق ببيت لأبي فراس الحمداني يقول فيه بعنفوان من يرى تمييزه بين الحرام والحلال من أهم عناصر دينه التي ترفعه بين الديانات: أمَا من أعجب الأشياء علج يعرّفني الحلال من الحرام. انظر: يوسف باسيل شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الدينيّ (الطوطمية ـ اليهوديّة ـ النصرانية ـ الإسلام)**، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ٥١.

(١٤٩) Emile Durkheim, «Concerning the Definition,» p. 92.

عقائد وممارسات من شأنها أن توحّد كلّ من يتبعها في جماعةٍ أخلاقيّةٍ (أو عرفيّةٍ) تسمى كنيسة»[١٥٠]. في هذا التعريف القصير الذي يفترض الفصْل بين المقدّس والدنيويّ، والحلال والحرام نجد جميع مركّبات الظاهرة الدينيّة كأنها كامنة في شرنقة واحدةٍ: المؤسّسة الدينيّة، والأتباع، والعقيدة، والممارسة، وهي العناصر التي يجب أن تجتمع في نمط تديّنٍ محدّدٍ. ويلفت دوركهايم النظر إلى المتديّن، أو التديّن باعتباره حالة خلاصٍ. فالمتديّن لا يتميّز من غير المتديّن بمعارف أكبر، أو بمعلوماتٍ أوثق أو أصحّ أو أشمل. وحتى لو عرَّف البعض الدين باعتباره نظريّة في تفسير العالم، فالتديّن في النهاية ليس تصديقًا لنظريّة علمية، ولا هو حمْل مجموعة معارف مثبتة، بل هو إيمان. والإيمان قد يتضمّن مجموعة معارف، لكن علاقته بها تكون علاقة وجدانية بإضفائه عليها قدسية، لا مجرد علاقة معرفية. أما إذا بني الإيمان برمته على علاقة معرفية بتصديق نظرية غير مثبتة أو غير صحيحة، فإنه يكون إيمانًا ضعيفًا يسهل تفنيده ودحضه.

عند إلياد يمنح الإيمان المؤمن قوةً لأنّه يرفعه فوق شرطه الإنساني المباشر، أي فوق ظرفه الماديّ المُعطى. وبعد الارتفاع (أو التسامي بلغةٍ أكثر دينيّةً) فوق الشرط الماديّ المباشر للحياة الفرديّة يأتي البند الثاني في أي إيمان دينيّ وهو الإيمان بالخلاص. ويأتي الخلاص بواسطة الإيمان[١٥١]. ويمكن لمن يرغب أن يجد هنا مغالطةً منطقيةً دائريةً، أو حجّةً تفسّر ذاتها. وهذا لا يغيّر في الأمر شيئًا، فالخلاص هو إيمانٌ بالخلاص. والإيمان خلاصٌ، لأنّه إيمان بالمعنى المذكور أعلاه. بمعنى أن الإيمان الدينيّ هو في الأحوال كلها إيمانٌ يخلّص الإنسان من ظرفه الماديّ المباشر[١٥٢]، وقد

(١٥٠) إلياده، **البحث عن التاريخ**، ص ٤٤.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

(١٥٢) مثالًا على الاستنتاج العقلي للوصول إلى حقيقة دينية بشكل لا علاقة له بالعلم، يمكننا أن نتابع استنتاجات مقلوبة لمن يسخّر الاستدلال لإثبات حقائق دينية. وهنا اقتباس لاستنتاج نابع كما يبدو من عدم فهم هذه الوظيفة الدّينية التي ترفع الإنسان عن شرطه المادي، وجعلها بنية أنطولوجية كونية: «لو كنّا حقًا أبناء هذا العالم فلن يبدو لنا فيه شيء نجس ولا مقدّس، فهذه الأفكار مناقضة للعالم الذي نعرفه، وهي برهان على أن لنا أصلًا آخر لا نستطيع أن نتذكّر شيئًا عنه». انظر: علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة محمد يوسف عدس (بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ١٩٩٤)، ص ٦٠.

يفتح له أفقًا أوسع مثل الوعد بحياةٍ أخرى وعوالم أخرى. وقد يحلّ بعض الباحثين دوامة الحجة الدائرية بأن الإيمان الديني هو إيمان بالخلاص، وأن الخلاص يكون بالإيمان بوضع الخلاص غاية الديانات، بمعنى أن ما يجمع الديانات هو أن الإنسان يهدف عبرها الى الخلاص (Salvation) في حياته، بمعنى «الشعور العميق بالرضى». وهو الرضا بالقيام بأعمال الخير للآخرين ولذاته، وأن الدافع وراء ذلك هو أن يكون هذا الشعور بالرضا دائمًا وهذا يحوي الإيمان بكيان فوق ـ طبيعي هو مصدر الوجود، وأن هذا الكيان يستحق العبادة[١٥٣].

كما رأينا في بداية علم الاجتماع عند دوركهايم، لا يقتصر الدين عند عالم الاجتماع على الإيمان ولا على التعبّد. فهو يُمارَس ويتجسّد في جماعةٍ. ويمارَس أول أشكال الدين في الجماعة الأسرية الواسعة، أو في القَبيلة والعائلة الممتدة. وقد عالجه كثير من الأنثروبولوجيين ومؤرخي الديانات، وشغل مفكرين مثل فرويد ودوركهايم وغيرهما بصورة الطوطمية. تستمدّ هذه الممارسة الدينيّة مقوّماتها من بيئة الجماعة الطبيعيّة ومخاوفها الداخليّة والخارجيّة، ومن ضرورة الحفاظ على الجماعة. وهو يبدأ باعتباره ممارسة جسديّة ومعنويّة في إقامة الجماعة. فالأفكار والتعاليم تُنَظّم كما تتنَظّم في جماعة. وكلمة جماعة بذاتها لا تحمل معنًى دينيًّا، لكنّها حملت هذا المعنى لأنّ الدين يرتبط منذ البداية بعمليّة إعادة إنتاج الجماعة لذاتها في المواسم، وفي طقوس البلوغ والانضمام إلى الجماعة، وفي تصوير نشوئها وشخصيتها وبيئتها وخصومها بالرموز وغيرها.

والدين أيضًا طائفةٌ، وهو عصبيةٌ، وعزْوةٌ (أي انتساب إلى قبيلة بالعربية)، ومجْمعٌ وجماعةٌ. وليست مصادفة أن يُسَمّى الهيكلّ في اليهوديّة «بيت كنيست» أي مَجْمَع، ومنه الكنيسة، وأيضًا المسجد الجامع في حالة الإسلام.

يتجنّب التعريف المنطقيّ استخدام عناصر من المعرّف في التعريف ذاته

(١٥٣) Richard Swinburne, *Faith and Reason*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005), p. 160.

كما رأينا حصول ذلك أعلاه. ومن هنا فهو بتفسيره يلجأ إلى اختزال الشيء إلى عناصر من خارجه، أو إلى عناصر سابقةٍ عليه بالترتيب الزمنيّ. لكنّ هذا النوع من التعريف المكثّف والمركّب غير المكتفي باختزال المعرّف إلى عناصر تقع خارجه هو ما يمكّننا من رؤية الدين أيضًا باعتباره مِلّة وأمّة وجماعة. فالتعريف هو عمليّة إعادة إنتاج الظاهرة فكريًّا انطلاقًا من مستواها الأكثر تجريدًا إلى الأكثر عينيّةً. لأنّ الظاهرة الدينيّة هي من نوع الظواهر التي تطبع عناصرها بطابعها. فهي مؤلّفةٌ من جماعةٍ وطقوسٍ وإيمانٍ وغير ذلك من العناصر التي يمكن تعدادها، لكن يمكن تصوّر هذه العناصر كلها باعتبارها ظواهر غير دينيّة. من هنا فإن ما يجعلها مكوّناتٍ في الظاهرة الدينيّة هو الظاهرة الدينيّة ذاتها التي لا تُختزل بعناصرها المكوّنة، بل يجب أن يكون تعريفها تطوريًّا.

ننتقل إلى بعدٍ آخر للظاهرة الدينيّة كي نقترب من علاقة الدين بالجماعة ونستخدم في ذلك مقاربة مفكرين من القرن التاسع عشر. فبعد أن كان الدين عند فلاسفة القرن التاسع العشر الماديين، بما ذلك فيورباخ ثم ماركس الشاب، عبارةً عن تحويل جوهر الإنسان الذي جرى الاغتراب عنه في الواقع الماديّ إلى حالة تسامٍ، أو ألوهية يخاطبها الفرد المغترب عن ذاته، حوّلت سوسيولوجيا دوركهايم الدين إلى عمليّة نقل الكيان الاجتماعيّ وأعرافه وأخلاقيّاته ورفعه إلى القداسة ليفرض نفسه من جديدٍ على الأفراد باعتباره مقدّسًا. الدين عند دوركهايم ليس شأنًا فرديًّا، ولا فطرةً إنسانيّة، فمصدره الجماعة ومحرّماتها. والدين آليّة للحفاظ على تراتبيّة الجماعة وهرميّتها، وتقديسها بشكلها المتجاوَز. والمشكلة في هذا التفسير الاجتماعيّ طبعًا هي إغفاله الجانب الميتافيزيقي والوجداني من الدين: جانب تطلع الفرد إلى فهم معنى حياته ووجوده.

لا شكّ في أن التفسير السوسيولوجي الوظيفي المتطوّر لاحقًا يجد له هنا جذورًا قويّةً، هذا إذا افترضنا أن الوظيفة السوسيولوجيّة ليست فطرةً. قد يكون الدين فطرةً تتحوّل إلى وظيفةٍ، أو تُوَظّف هي في خدمة فطرةٍ أخرى غادرت الطبيعة حتى صارت تُصنع في المجتمع. إنها فطرة العيش في جماعةٍ عضويّةٍ وشائجيّةٍ بدءًا من رابطة الأهل، وحتى رابطة الأهل المتخيّلة. بالنسبة

إلى دوركهايم الدين عبارة عن تسام للجماعة، من أجل إعادة إنتاجها باعتبارها حالة من الوحدة. يعترض بعض الباحثين بالقول إن هذا غير صحيح، والدليل أن الدين قد يفتّت المجتمعات ويؤدي إلى الحروب(١٥٤). لكنّ هذه الأمثلة لا تناقض رؤية دوركهايم لعمليّة ممارسة (ما يسميه هو) الدين في الجماعات البشريّة. فهل هذا التناقض بين تشكّل الجماعة وتفتيتها أمر وهميّ؟ لا، لكنّه ليس تناقضًا منطقيًّا بل تناقض قائم في الواقع ذاته (أو هو صراع، إذا ما رغبنا في أن نقْصُر استخدام كلّمة تناقض على الفكر والنظريّة).

كثيرًا ما أدّت بلورة جماعاتٍ إلى تفتيت مجتمعاتٍ قائمةٍ. وهذا الاستنتاج ليس مثالًا داحضًا للنظرية. هل إيرلندا الشمالية أو لبنان أو العراق مجتمعات يجري توحيدها أو تفتيتها بواسطة الدين؟ وهل وظيفة الدين إعادة إنتاج لجماعيّة هذه الكيانات باعتبارها قومية، أي جماعة متخيّلة تستند إلى مقوّماتٍ ثقافيّة، وتواريخ مناطقيّة، وطموحاتٍ سياسيّة؟ الواقع أن الطائفة لا الوطن أو القومية هي الجماعة المتخيّلة هنا. وهي تشمل ممارسة الانتماء الطائفي من دون تديّن. والهويّة هنا هي البعد الجماعيّ (Communitarian) في أي مجتمعٍ، والمقصود هو الرابط الوشائجيّ عضويًّا واقعيًّا أكان أم متخيّلًا. وإذا كان المجتمع الوطنيّ غير قادرٍ بأدواته على إنتاج القوميّة أو الأمة المواطنيّة باعتبارها جماعة متخيّلة جامعة تتبارى مع الجماعة الدينيّة، أو تخضعها، أو تجبرها على العيش في كنفها، فسوف يكون الإنتاج الدينيّ للجماعة الدينيّة مفتّتًا للمجتمع لا موحّدًا له. إنه في هذه الحالة موحّد للجماعة باعتباره مادة في خلق جماعة متخيّلة، ومفّتت للمجتمع. وهو في حالة الحداثة ينتج جماعةً متخيّلةً ضد جماعةٍ متخيّلةٍ أخرى لأنه في الحداثة يستخدم الدين أيديولوجيًّا باعتباره هوية.

كمثال لما يدّعيه دوركهايم، لنتابع ما يكتبه المستشرق ويلهاوزن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨م) عن مفهوم الله في الإسلام. فإن تعابير مثل «وقف لله» و«العشر لله» و«أموال الله والمسلمين» وغيرها من إحلال الله محل الخَيْر

---

(١٥٤) Nye, p. 38.

العام جعلت مستشرقًا مثل يوليوس ويلهاوزن[155] يرى في مفهوم الله في الإسلام شخْصنةً لمفهوم السيادة أو الأمّة، مع أن أساس الوقف المعرفيّ في العالمين الغربي والإسلامي واحد، وهو أساس «الاحتساب»، والتقرّب من الله عن طريق خدمة عباده، وهو لا يشخْصن أيَّ سيادةٍ بقدر ما ينزع السيادة الفرديّة، ويحوّل الوقفَ إلى مؤسّسةٍ «تنفصْل ذمّته عن ذمّة واقفه».

ونجد تعبيرًا واضحًا عن ذلك في فكر ابن تيمية. فما يُسمّى الحق العام في فقه القانون الجنائي في عصرنا هو عند ابن تيمية «حق الله»، وهو عمليًا يستخدم عبارة «حق الله» كناية عما تستخدمه القوانين الوضعية الراهنة في العالم الحديث تحت اسم «الحق العام» لكن المقصود في الحالتين واحد.

والحقوق عند ابن تيمية قسمان: حدود أو حقوق ليست لقوم معيّنين بل منفعتها لمطلق المسلمين أو لفرع منهم، وجميعهم يحتاج إليها وتسمى حدود الله وحقوق الله، مثل حد قطّاع الطرق والسرّاق، والزكاة. . . ومثل الحكم في الأمور السلطانية والوقوف والوصايا التي ليست لمعيّن. وهذا الحق يجب على الولاة البحث في إقامته من غير دعوى أحد به، وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به[156]. أما الحقوق الخاصة فليس موضع الحديث عنها هنا. ولا شك لدينا في أن هذه الحقوق هي تأسيس للعلاقة بين الدين والأخلاق الموضوعية في المجتمع. وهذه الأخلاق الموضوعية في الفكر الفلسفي وفي الفقه القانوني التي يفترض أنها مقبولة في مجتمع من المجتمعات هي التي يجسّدها القانون الوضعي حين يحدد الحق العام. الله هنا يمثل العموم في مقابل الخصوص والجزئيات. إنه تمثيل للصالح العام والحق العام الذي يتعلق بالمجتمع ككل (مال المسلمين، أو مال الله؛ حق المسلمين أو حق الله).

---

(١٥٥) Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin: G. Reimer, 1902), p. 5.

ورد في بعض الأحاديث مصطلح «مال الله» بمعنى المال العام في خزينة الدولة، لا مال الوقف، ومن ذلك: «كان النبي صلى الله عليه وسلم ينفق على أهله من هذا المال نفقة سَنته، ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله. . .» (**صحيح البخاري**) وهذا يجعل لرأي ويلهاوزن وجهًا.

(١٥٦) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال**، إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد، ١٨ مج (جدة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، [٢٠٠٨])، مج ١٤: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٨٣.

في رأينا أن هذا النوع من تمثيل الله لمصلحة العموم فوق مصلحة الأفراد، والخير العام فوق الذاتية الفردية، هو من مبررات التفكير الاجتماعيّ والفلسفي بالدين باعتباره تساميًا للجماعة بما هي فكرة. بحيث تصبح الطقوس الجماعية عبادة مجموع الأفراد للجماعة، وهو ما يرفع الجماعة فوق أعضائها.

يوازي ما يقوله دوركهايم مقولات توماس هوبس في كتابه الشهير *Leviathan* (**الطاغوت**) التي تنصّ على أن المقدّس في الدين هو ما يقابل الحيّز العام أو «العموم» في الممالك (Public)[١٥٧]. وفي أي حال لم يبتعد هوبس كثيرًا عن الوعي اليوميّ، ونحن نجد آثارًا لفكرته هذه في اللغة. فغالبًا ما يُطلَق على الحيّز العام، السياسيّ وغير السياسيّ، في الدول والجامعات وغيرها، مصطلح «حَرَم» بالعربيّة، إذ إن له حُرمة. وسبق أن حلّلنا مفهوم الحرَم باعتباره مقدّسًا، وبالتالي يضع حدود المحرّم والمدنس في آنٍ معًا. والمقصود في حالة الحيّز العمومي باعتباره حرمًا أن له هيبة معيّنة، ولا يجوز دخوله بغير توافر شروطٍ معيّنةٍ، ولا تقبل في داخله أنماط سلوكٍ محدّدةً قد تقبل خارجه.

فالعموم بمعنى القانون في الدولة يحل محل الله عبر عملية العلمنة وربما كان أساسه فكرة الله. وفي رأينا أن هذا هو اساس الصراع في العلمنة بين الدولة والمؤسسة الدينية على مسألة تمثيل العموم والصالح العام. وهو توتّر قائم بين الدولة والمؤسسة الدينية في كل مكان، لكنه يحتد في الثقافات التي عرفت في تاريخها هذا التطابق بين حق الله والصالح العام.

عند دوركهايم وغيره يبدو الله نفسه تعاليًا وتساميًا على العموم، روحًا وعرفًا وأخلاقًا، قبل أن يتبلور كفكرة قانونية. الدين عند دوركهايم هو

(١٥٧) Thomas Hobbes, *Leviathan, Parts I and II*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview Editions, Rev. ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011), p. 349: «Out of this Literal Interpretation of the kingdom of God Ariseth also the True Interpretation of the Word Holy. For it is a Word which in Gods Kingdom Answereth to that which Men in their Kingdoms Use to Call Public, or the Kings. The King of any Country is the Public Person, or Representative of All his Own Subjects».

تسامي الجماعة الأخلاقيّة التي تمارس التديّن والعبادة، وتشكلّ «كنيسة»[١٥٨]. في حين أنه بالنسبة إلى فرويد تلبيةٌ وهميّةٌ لأقدم أماني الناس وأكثرها قوّةً وإلحاحًا. وتعريف الدين لدى دوركهايم (١٩١٥) وفرويد (١٩١٤) هو أنه محاولات لتفسير الظاهرة الدينيّة والاجتماعيّة، كما يليق بعالم في العلوم الاجتماعيّة، وليس التعرّف إلى جوهر المقدّس وتحليله، إذ يبقى برأينا عصيًّا على النظريّة العلميّة بهذا المعنى التفكيكيّ أو الاختزاليّ.

نحن نعرف الفرق بين ماركس الشاب السائر بخطى ماديّة فيورباخ ومنهج هيغل، والذي يرى في الدين إرسالًا لجوهر الإنسان إلى العالم المتجاوز في اغتراب الدين عن ذاته، وفهم ماركس الناضج للدين باعتباره مؤسسة وظاهرة اجتماعيّة. وتقع محاولات دوركهايم وفرويد وماركس الناضج وكثيرين غيرهم ضمن التوجه التنويريّ العقلانيّ في شرح الظاهرة وأصولها. وقد يشرح هذا المنهج حتى حاجة الناس إلى تجربة المقدّس، لكنّه لا يحاول أن يشرح خصوصيّة التجربة ذاتها (وهذا ما حاول أوتو فعله لاحقًا). لكن دوركهايم يتميّز في هذا السياق في أنه شرح الوظيفة الاجتماعيّة للدين في ما يتجاوز النقد الأيديولوجي.

بمعنى ما فإن تطوّر التاريخ عند ماركس وآدم سميث العقلانيين، مثل تطوّر التاريخ عند فرويد، يجري من وراء ظهور الناس العاقلين. عندهما يكمن التطوّر التاريخيّ في عالم الإنتاج الماديّ للحياة البشريّة، كما يكمن محرّكُه في تفاعل قوى الإنتاج مع علاقات الإنتاج. أما عند فرويد فيقع محرّكه في لاوعي النفس البشريّة، وما يتفاعل في هذا اللاوعي من الغرائز والمؤسّسات العائليّة والاجتماعيّة المُذَوَّتة فيه. لا يجري التطوّر عند آدم سميث وكارل ماركس في النفس البشريّة كما هي الحال عند فرويد (يضاف إليه يونغ وبرغسون أيضًا من زوايا مختلفة). لكنّهم جميعًا يحاولون شرح ما يتحكّم بالوعي من خارجه أكان ذلك الاقتصاد أم اللاوعي والغرائز، وكذلك بنية اللغة عند دي سوسور لاحقًا في ما يمكن تسميته ثورة اللغويات التي أحدثها.

---

(١٥٨) وضعنا المفردة بين هلالين لأنّ المقصود فيها ليس الكنيسة بمعنى الكنيسة المسيحيّة بالضرورة، بل المقصود هو جماعة المؤمنين، وهو أصل كلمة «كنيسة» في اللغات السامية.

الحفر بحثًا عن طبقاتٍ لا واعيةٍ، أو لا عقلانيةٍ في دوافع البشر ليست حكرًا على لاهوتيٍّ مثل رودولف أوتو يبحث عن أصل التجربة الدينيّة وجوهرها في مجالٍ أو حيّزٍ لاعقلاني في النفس البشريّة. ففي المرحلة التاريخيّة نفسها تقريبًا يبحث فرويد عن مجاهل اللاوعي الإنساني القريب من عالم الغرائز، وكيفيّة تعامل مؤسّسات الحضارة معه، وتكييفه، وقمعه، وهو ما فعله دي سوسور لاحقًا في بنى اللغة غير الواعية والمتحكمة بالوعي.

الدين عند فرويد وهم واستيهامات توضع في مقابل المصير والصيرورة التاريخيّة التي لا يتحكّم الإنسان بها. ومع تطوّر العلْمنة، إن شئنا استخدام هذا المصطلح الآن، ينسحب الوهم من المجال الاجتماعيّ، ويستوطن في عالم الإنسان الداخلي ملتجئًا إلى أكثر الطبقات حميميّةً وخصوصيّةً. وهذا يؤدي إلى العديد من أنواع المساومات والتعويضات الداخليّة التي يتألف منها العُصاب. هنا يصبح الوهم الدينيّ قوّةً داخليّةً غير واعيةٍ تقود الجسد إلى مناطق ميثولوجيّةٍ مثل أيّ هستيريا. وهي تنظّم أكثر المناطق في النفس الإنسانيّة حميميّةً وإحراجًا في شعائر وطقوسٍ كما في كلّ عُصاب استحواذيٍّ يجري فيه تكرار الجمل والممارسات غير المفهومة للناس، إذا قام بها فرد وحده. بينما، في حالة الدين، يتمأسس العُصاب الاستحواذيّ وتقوم به جماعة فلا تبدو حالةً شاذّةً بل تبدو كأنها القاعدة، فالشذوذ الجماعيّ ليس شذوذًا من زاوية نظر العرْف الذي يفهم الشذوذ كشذوذٍ عن الجماعة.

في العصاب الاستحواذيّ تنقسم الذات البشريّة، وتقوم الأجزاء الحيّة في النفس باحتضان الأجزاء الميّتة إليها، وهي متلفّعةٌ بمظاهر الحزن والحداد. وفي حالة بلورة فكرة الله يرى فرويد أنها تتضّمن إنكارًا لمصائر البشر المفزعة، ما يؤدي إلى عصابٍ وسواسيّ يمجّد الأب المثاليّ (الذي قتله الأبناء في عقلهم الباطن) ويجعل منه ملجأً سماويًا، خارقًا للطبيعة، وحاميًا من أرزاء الدهر، يعتصم به الإنسان، أو تعتصم به الجماعة من المصائر المفزعة.

هل يقصد فرويد أن الدين عصابٌ جماعي؟ أم بديلٌ اجتماعيّ من العُصاب الفرديّ؟ والمقصود بعبارتنا «البديل الاجتماعيّ من العُصاب

الفرديّ» هو وظيفة حضارية لمؤسّسةٍ مثل وظائف مؤسّسات الحضارة الأخرى كلها، تقوم على أساس قمع الأنّا الأدنى للأفراد كي يتمكنوا من الانضواء في مجتمع. وسواء اتّفقنا أم لم نتّفق مع طروحات فرويد فإن الفرضيّة الفرويديّة التي يمكن استخدامها في بحثٍ علميّ معقولٍ للدين باعتباره ظاهرة اجتماعيّة هو افتراض الوظيفة الحضاريّة التي ترى الدين ظاهرة اجتماعيّة، لا عصابًا فرديًّا.

ثالثًا: ملاحظة في شأن التعريفات الوظيفية

في أن التحليل الاجتماعيّ للدين يفسح في المجال لتعريفاته الوظيفية. وفي أن التعريفات الوظيفيّة تنطلق من دوره في إعادة إنتاج الجماعة وحفظ توازنها. في أن للدين وظائف متعلقة بشح المصادر الاجتماعيّة والمعنوية، وسوء توزيع الطالع في العالم ومصالحة الإنسان مع «قدره». في أن تحوّل الدين إلى أيديولوجيا ينبع من وعي وظائفه. وفي أنه في الأيديولوجيا يتقاطع الديني والعلماني. وفي أن حركات اجتماعيّة وأيديولوجيّات يمكنها أن تؤدي بعضًا من وظائف الدين إضافةً إلى وظائفها. وفي أن محاولة تحويل بدائل الدين إلى ديانات بديلة بواسطة أيديولوجيّات وحركات اجتماعيّة لم ينجح. وفي أن الدين ليس مجموع وظائفه. وفي أن توقّف نشوء أديان جديدة (غير بديلة) هو من مؤشرات العلمنة.

يُفسح التحليل الاجتماعيّ للظاهرة الدينيّة في المجال للمدارس الوظيفيّة فهم الدين والتديّن، لأن التحليل الاجتماعيّ يتعامل معها باعتبارها ظاهرة وصيرورة مكمّلة لتماسك الجماعة، وجزءًا من عملية إعادة إنتاج الجماعة. ويتلخّص تعريف الظاهرة بالنسبة إلى المدرسة الوظيفيّة في علم الاجتماع بمسألة تحديد دورها، ووظيفتها الظاهرة والمستترة في حفظ التوازن الاجتماعيّ القائم. وينطبق ذلك من زاوية النظر هذه على الدين ووظائفه. ولا شكّ في أن في إمكاننا رصد وظيفةٍ تقليديةٍ للدين في حفظ التوازن الاجتماعيّ[١٥٩] وحتى النفسيّ لدى الفرد في مجتمعاتٍ تواجه

---

(١٥٩) Robert King Merton, *Social Theory and Social Structure*, Rev. and Enl. ed. (Glencoe, Ill.: Free Press, 1957), chap. 1: «Manifest and Latent Functions...», pp. 19-84.

أزمات نمو، وشحًّا وفاقةً اجتماعيّةً، ونقصًا في الأمن الغذائيّ، وارتفاعًا في معدّل النمو السكاني وفي معدّلات الإعالة العائلّية والاقتصاديّة، وتأكلًا في قدراتها البشريّة، كما في الدول العربيّة القائمة. ولا شكّ في أن هنالك علاقةً بين إرخاء قبضة التديّن المتعصّب اجتماعيًّا مع ازدياد الرخاء والنمو وغيره. ولا يمكن إنكار وجود دلائل كثيرةٍ على مثل هذه العلاقة. ولا يلبث الدين أن يتحوّل إلى أداةٍ في الثورة على النظام الاجتماعيّ القائم. ولكنّ اللافت هو توافّر وظيفةٍ له في الحالتين: حفظ التوازن، والإخلال بالتوازن.

إذا سلّمنا أن الدين قد وُجِدَ منذ أزمنةٍ سحيقةٍ، ونجا بعد نهاية كلّ مرحلةٍ، واجتاز عصورًا بأكملها، وانبعث وولد من جديدٍ بعد كلّ تحوّلٍ تاريخيّ، وتبدّلَ وتكيّفَ وتطوّرَ مع تقلّبات المراحل التاريخيّة، فلا بدّ أن له وظيفة أساسّية عامّة متعلّقة بشرط الوجود الإنساني في الطبيعة والمجتمع. وإذا دام الدين قائمًا ما قامت المجتمعات، فهذا يعني أن لا وظيفة محدّدة له بل هو من مكوّنات الإنسانيّة. لذلك لم ينجح علم تاريخ الأديان وسوسيولوجيا الأديان في الاتفاق على هدفٍ أو وظيفةٍ أصليّةٍ للدين. وهذه هي ملاحظة المؤرخ الفرنسي رينيه جيرار على التعريفات الوظيفيّة للدين[١٦٠]. وللدقّة نقول حتى لو اتُّفق على وظيفةٍ للدين في سياقٍ اجتماعيّ سياسيٍّ حضاريٍّ محدّدٍ، فإن الوظيفيّة متغيّرةٌ إلى درجةٍ لا يمكننا معها اعتبارها تعريفًا عامًّا للدين باعتباره ظاهرة، إلا بالقول لا بد من أن للدين وظيفة، من دون تحديدها. وفي رأينا يعني هذا تغير وظائف الدين بتغيّره. أما الثابت والعام فيه فلا يصلح تعريفًا له باعتباره ظاهرة محدّدة أصلًا، لأن ما هو عام فيه يجمعه مع ظواهر أخرى أيضًا. وهذا يعني أن تغيّر تعريفاته مع تغيّر تركيبه العيني كظاهرة ليس أمرًا مستهجنًا. وهذا لا ينطبق على التعريفات الوظيفية وحدها.

بعد الملاحظة الاعتراضيّة هذه نعود إلى الوظيفيّة. يبدأ التفسير

---

(١٦٠) René Girard, *Violence and the Sacred*, Translated by Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), p. 92.

وقد صدر هذا الكتاب عن المنظمة العربية للترجمة. انظر رينيه جيرار، **العنف والمقدس**، ترجمة سميرة ريشا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩).

الوظيفيّ عند مفكري التنوير بفهم الدين عبر نَسْبِ وظيفةٍ سلبيّةٍ واعيةٍ له، وذلك من دون أن ينتمي هؤلاء المفكرون إلى علم الاجتماع الوظيفيّ، حيث تكمن وظيفته في رأيهم في تجهيل الشعب وإخضاعه للدولة والكهنوت. ولا علاقة لمثل هذا التفسير (الذي تتلخّص فيه الوظيفة بالاستخدام الأداتي) بفهم علم الاجتماع للوظيفة. ثم نجد وظيفةً للدّين في إعادة إنتاج الجماعة عند دوركهايم كما أسلفنا، بمنهج أقرب إلى تفسيرات علم الاجتماع الوظيفي.

يعود الحديث عن الوظيفة السافرة والمستترة للدين إلى جيمس بيسيت برات (١٨٧٥ ـ ١٩٤٤)[١٦١]. وهو يرى أن الطقوس الدينيّة تكون مرتبطةً بمحاولة التأثير في الخالق (وهي تشكّل في هذه الحالة استمرارًا للسحر)، ولا يكون الناس واعين تأثيرها فيهم. وعندما يدركون هذا التأثير يوظّفونه. وتتولّد طقوسٌ مخصّصةٌ للتأثير في المتعبّدين أنفسهم. وفي رأينا يمكن كتابة تاريخ الدين كلّه من وجهة نظر هذا الانتقال الدائم في وظيفة الدين من السافر إلى البيِّن وبالعكس. فالوظيفة تبدأ باعتبارها وظيفة سافرة مثل محاولة التأثير في الخالق في نوعٍ من الامتداد للسحر، ثمّ التأثير في المؤمنين أنفسهم، وتتحوّل إلى وظيفةٍ مستترةٍ. أو تبدأ باعتبارها وظيفة مستترة مثل الحفاظ على الجماعة، وتتحوّل إلى وظيفةٍ سافرةٍ وتتمأسس.

نحن نجد أمثلةً كثيرة تشجّع اتّباع هذا النوع من التحليل، وتدفعه حتى إلى تحليل الأماكن المقدّسة من منطلق وظيفتها في إعادة إنتاج الجماعة وهرميّتها. ويمكن تتّبع هذا الأمر منذ قديم الزمان، ومثالًا لذلك من يُفسِّر كتاب حزقيال في التوراة حيث توصف مداخل هيكل أورشليم ومخارجه والعلاقة بين إمكان دخول هذا الجزء أو ذلك من المعبد من الساحة الخارجية حتى المذبح حيث يوضع تابوت العهد في تفسير وظيفة المكان المقدّس في تكريس بنية الجماعة وتراتبيّتها[١٦٢] (ويفصّل ذلك بدقة وإسهاب في هذا الكتاب).

---

(١٦١) James Bissett Pratt, *Eternal Values in Religion* (New York: Macmillan, 1950), p. 27.

(١٦٢) Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago Studies in the History of Judaism (Chicago: University of Chicago Press, 1987), pp. 47-65.

تخدم الوظيفة من زاوية نظر تالكوت بارسونز حاجة الإنسان إلى إضفاء معنًى على ما يحيط به، وإلى أن يفسّر لنفسه أمورًا لا يمكنه تقبّلها، مثل الخيبات والإحباط، وعدم التوافق بين عمله ونتائجه، وعدم توقع سلوك البشر وانعدام اليقين. وهذه هي وظيفة الدين المعنويّة غير الواعية لذاتها، إذا ما صحّ التعبير، أي المستخدمة في إضفاء المعنى[(١٦٣)] (Meaning Function). تمنح هذه الوظيفة الدين بعدًا عاطفيًّا معنويًّا، يسمح بتكيّف الإنسان مع شروط العيش البشريّ بشكلٍ عام، والاجتماعيّ التاريخيّ عينيًّا، كما تمنحه بعدًا فلسفيًّا، إذ يطرح أسئلةً فلسفيّةً عن معنى الوجود ومكان الإنسان فيه، وعن مصائر البشر. والبعدان الفلسفيّ والعاطفيّ موجودان في وحدة متناقضاتٍ بشريّة تُسمّى البحث عن معنى.

يرى كثير من علماء الاجتماع أن الدين بما هو بثّ أو إرسالٌ متجاوز أو نقلٌ (Transcending) للتجربة الإنسانيّة يتجاوز الواقع الماديّ إلى «ما وراء»، أو «ما خلف»، أو «ما بعد» التجربة الإنسانيّة الواقعة في «الآن وهنا». فيبدو أن هنالك دورًا ووظيفةً لهذا النقل، أو لهذا الانتقال بالتجربة الإنسانيّة إلى عالمٍ مفترضٍ أسمى. وبموجب النظريّات الوظيفيّة في الاجتماع تنتج هذه الحاجة لتجاوز الواقع الماديّ من ثلاثة ظروفٍ أو شروطٍ أساسيّةٍ للوجود الإنسانيّ، يحتاج الإنسان إلى أن يضفي عليها معنًى، وأن يفسّرها لذاته تفسيرًا يمكّنه من الاستمرار في الحياة والتعايش معها، وهذه الشروط هي:

أولًا، عدم اليقين، أو عدم الثبات، والتقلّب الذي يواجه التجربة الإنسانيّة غير المتحكّمة بذاتها ومحيطها، إنه اللايقين Uncertainty؛ **وثانيًا**، العجز، أي عجز الإنسان، مهما حقّق من تقدّمٍ، عن السيْطرة على ظروف حياته وشروطها من الولادة ذاتها وحتّى الموت، وهو العجز (Powerlessness)؛ **وثالثًا**، قلّة المصادر، أو الشحّ الناجم عن عدم التناسب بين الحاجات والرغبات والموارد، وعدم توزّعها بإنصافٍ بين الناس. في هذا المنظور ثمة نوع من «سوء الطالع» أو من «القدر» المقدور في الحياة

---

(١٦٣) Talcott Parsons, «Sociology and Social Psychology,» in: Hoxie N. Fairchild [et al.], *Religious Perspectives in College Teaching* (New York: Ronald Press Co., [1952]), pp. 293-299.

الذي يتجلّى شقاءً وتعاسةً لبعض الناس، وسعادة لآخرين في العالم نفسه الذي يعيش على المصادر نفسها، وللدين وظيفة في تقديم الجواب عن ذلك.

تؤدي هذه الشروط الحياتيّة الأساسيّة الثلاثة (اللايقين، والعجز الإنساني، وشحّة الموارد) إلى صدمةٍ عاطفيّةٍ وجوديّةٍ، أو عقليّةٍ، أي إلى حالات كسرٍ. وهي انقطاع في مجرى الحياة الرتيب تبعث على التفكير في المعنى عبر طرح سؤال «لماذا؟»: لماذا نعيش؟ لماذا الموت؟ لماذا المعاناة؟ وعلى نقاط الكسر الحياتيّة هذه يمنح الدين إيمانًا، أو يمنح الإيمان دينًا. المهم أن هذا المركّب يقدّم علاجًا أو عزاءً للفرد في مواجهة اليأس والإحباط والعجز. ونحن نقصد هنا الخيبة واليأس وخوران القوى بأعمق معنىً ممكنٍ للكلّمة، أي بالمعنى الوجوديّ. يمنح الدين وسائل وآلياتٍ للتكيّف معها، أو لعدم الاقتناع بها، والتمرّد على معناها الراهن من أجل الفوز بمعنى آخر. ففي إطار إعادة إنتاج النظام الاجتماعيّ، يضع الدين الأعراف والقوانين الاجتماعيّة والنظام الاجتماعيّ كلّه كجزءٍ من نظامٍ كونيّ، ومنظومةٍ أخلاقيّةٍ كونيّةٍ أعلى منه تجعل له معنى. وقد يجعل لـ «سوء الطالع» و«سوء الحظ» وللمصير الفرديّ معنى، كما يمنح مغزىً حتى للبؤس الفرديّ، أو على الأقل يطرح للمؤمن تعليلًا وجوديًّا ما لضرورة تقبّل مصيره كما هو.

أجريت تجارب أنثروبولوجية كثيرة[١٦٤] لإثبات أنّ أيّ تكثيفٍ لعنصرٍ من العناصر أعلاه يزيد الحاجة إلى قوى فوق طبيعيّة عند الإنسان، من السّحر وحتى الدين. والسّحر نوعٌ من الإضافة إلى قدرات الإنسان على السيطرة على بعض العناصر أعلاه من عدم اليقين والعجز وسوء توزيع الموارد، وسوء الطالع إن صحّ التعبير. أمّا الدين فهو خلافًا للسحر ليس مجرّد أداةٍ للسيطرة على مجرى الأحداث التي لا يتحكّم بها الفرد، أو فهم

(١٦٤) انظر بحث مالينوفسكي المهم والمبكّر عن ممارسة صيّادي الأسماك من قبائل التروبرانيين نفسها الذين يمارسون طقوسًا سحريةً قبل خروجهم للصّيد في المحيط، أما في البحيرة في داخل الجزيرة نفسها حيث الصيد آمن ومؤكّد فلا يمارسون السحر: Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays* (Glencoe: Free Press, 1954), pp. 28-38.

القوى الخفيّة في العالم والطبيعة ومخاطبتها، للسيطرة عليها من أجل فائدةٍ ما، أو لتجنّب أذاها بالتعايش معها أو محاربتها. إنه ليس نوعًا من العلم البدائيّ كالسحر، بل يشمل منظومةَ إيمانٍ وشعائرَ وطقوسًا في التعامل مع المقدّس، ومع عالمٍ آخر هو نقيض العاديّ الدنيويّ. وبالنسبة إلى المتديّن يمنح الدين الحياة معنىً وأملًا وثقةً وتسليمًا وغيرها. وهو يمنح من يؤمن به إجابةً عن سؤال المعنى.

وبعد تنظيمه في مؤسّساتٍ وعقائد وغيرها يصبح عاملًا أساسيًّا في التأثير في السلوك الخاصّ والعام للناس. ولا بد من الإضافة أنه يتأثّر بالبنى الاجتماعيّة وبصيرورتها التاريخيّة وبأنماط الوعي وغيرها.

عمومًا، تفرد المدارس الوظيفيّة المختلفة للدين أدوارًا يصعب، وربّما يستحيل، الاستغناء عنها[(١٦٥)] مثل:

١. الدعم العاطفيّ، والمصالحة مع المحيط، ومع المصير، ومنح المرء عزاءً في حالات الفشل والشعور بالذنب. ٢. نقاط ارتكازٍ يمكن اللجوء إليها في مراحل التقلّبات والتغيّرات العاصفة، فتمنح الأفراد شعورًا بالثبات النسبيّ. ٣. تتضمّن الشعائر والطقوس المشتركة شعورًا فرديًّا بالانتماء إلى ما يربط الماضي بالحاضر والمستقبل، فيمنح الفرد هويّةً ومعنى، إذ يجعل الكون مهمًّا للفرد، كما يجعله يشعر أنه مهمٌّ في الكون، وذلك سلبًا بالابتعاد عن محاسن وإغراءات الحياة الدنيا لأنّها مكان الخطيئة، أو إيجابًا بالعمل الجيّد في الدنيا. وفي الحالتين يكتسب سلوك الإنسان بين الولادة والموت معنىً وأهميّةً، مثلما أن هنالك معنى للحياة والموت. ٤. يرافق الدين مراحل نشوء الفرد وبلوغه ويساهم في بناء شخصيته، إذ يقسم نضوجه وبلوغه التدريجيّ إلى مراحل معترف بها اجتماعيًا، ولكلّ منها معنى دينيّ مختلف عن الآخر يعبّر عنه بطقوس العبور المختلفة. ٥. يقدّس الدين قيم المجتمع السائدة، ويساهم في دمج الفرد فيها بأقلّ درجةٍ ممكنةٍ من الصراع والمقاومة. وهنا نتحدث في الواقع

---

(١٦٥) Thomas F. O'Dea, *The Sociology of Religion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1966]), pp. 13-18.

عن صوغ أو بلورة الإجماع الاجتماعيّ، ويشترك في هذا التقويم لوظيفة الدين العديد من المنظّرين الذين سبق ذكر بعضهم أمثال إميل دوركهايم وماكس فيبر وأوغست كونت وغيرهم. ٦. من ناحيةٍ أخرى تنشأ في الديانات النبوية[١٦٦] الوظيفة الأخلاقيّة للدين التي تقرّع المجتمع على عدم التزامه قيم الدين ومبادئه وحياده عنها، كما قد تمنح الإنسان حلًا للتوتّر وحتى التناقض بين السعادة والأخلاق كم سبق أن بينّا، كما قد تمنحه متنفّسًا، وقناةً دينيّة للاحتجاج الاجتماعيّ.

هذه الناحية من النظريّة الوظيفيّة هي التي يستخدمها كثير من الإصلاحيين الذين يريدون استخدام العقل في شرح ضرورة الدين، فيتخلّون عن الوعظ الإيمانيّ ويستعينون بحجّةٍ عقليّةٍ عادة ما تكون وظيفيّةً. ويمتد هذا التقليد إسلاميًا من المعتزلة وحتى خطاب العثمانيين الجدد والإصلاحيين الإسلاميين في العالم العربي العثماني، وهو خطابٌ متقاربٌ جدًّا برأينا ويرتبط بعلاقة وثيقة بالتفكير الوظيفي في فهم الظواهر سواء اعترف هذا الخطاب بذلك ام لم يعترف.

لنلقِ نظرةً على هذا التفسير للدين الذي كتبه محمد عبده، وأضعه هنا بتصرف ضمن التعريفات الوظيفيّة للدين من أساسه المعرفي (الابيستيمولوجي) لا الاجتماعيّ فحسب، مع أن صاحبه لم يقصد ذلك. حاول عبده في هذا التعريف أن يسند الإيمان الدينيّ بأساسٍ تفسيريّ لا إثباتًا لصحّة الإيمان بل

---

(١٦٦) كمقولةٍ اعتراضيّةٍ ذات علاقةٍ بالموضوع، نشير إلى أننا نستخدم تعبير الديانة النبويّة هنا بموجب قراءةٍ للتوراة كديانةٍ شاملةٍ لصراعٍ دائمٍ بين دين الكهنة المحافظ والشكلي والطقسيّ، بمن فيهم صموئيل الذي يُسَمَّى نبيًا، مع أنه في الواقع ينتمي إلى مرحلة الكهنة القضاة، ودين مرحلة الأنبياء التوراتيّين مثل أشعيا، وإرميا وعزرا وعاموس. وهو الدّين الساخط والتقريعي والأخلاقيّ الداعي والناهي. وقد بدأت هذه المرحلة، ولو مجازيًّا ومفهوميًّا، مع إيليا النبي وصراعه مع آخاب الملك. النبوّة بدأت إذًا، حتى لو كان ذلك في الأسطورة، كصراع أخلاقيّ مع ظلم الملوك الذين يتملكّون مال الأخرين، ولا يلتزمون الأمر الأخلاقيّ. فعبر النبوّة تتغيّر نبرة الله من التشديد على الفروض الشكلية من الذبائح وغيرها إلى الطلب من المتديّن أن يكون تقيًّا وأن يفعل الخيْر، وأن ينحاز إلى الفقراء. وهذا الصراع يستمر في اليهوديّة إلى أن تحسمه تعاليم المسيح بهذا الاتجاه نهائيًّا، وذلك قبل أن تطوّر المسيحيّة الصراع نفسه مع نشوء مؤسّساتها الكنسيّة وعلاقاتها مع الدولة.

تفسيرًا لوظيفته المفيدة، إنه تفسيرٌ وظيفيٌ نفعيٌ للدين[١٦٧] كأنه حاسّةٌ إضافيّةٌ: «إن العقل وحده لا يستقلُّ بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشدٍ إلهيٍّ، كما لا يستقل الحيوان في درْك جميع المحسوسات بحاسّة البصر وحدها، بل لا بدّ معها من السمع لإدراك المسموعات مثلًا، كذلك الدين حاسّةٌ عامةٌ لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات. والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة. . . والإذعان لما تكشفه له من معتقداتٍ وحدود أعمال. . .»[١٦٨]. فمحمد عبده والأفغاني، مثل أي متديّن إصلاحي عقلاني حتى عصرنا، وجدا نفسيهما يتحدثان عن وظيفة الدين الأخلاقيّة في حفظ تماسك المجتمع، كوازعٍ يكبح الغرائز ويمكّن من الحياة الاجتماعيّة[١٦٩]. وهو المنطق نفسه الذي يلجأ إليه الوعاظ حين يخطبون في

(١٦٧) قد لا يوافق المتديّن الذي يشيد بمثل هذه المزايا النفعية للدين على اعتبارها تعريفًا وظيفيًا. فهي بحسب رأيه إبراز للثمرات الدنيوية للدين وليست مرادفة للتعريف الوظيفي، كما أنها موجودة حتى في النصوص الدّينية. ففي الحج يقول القرآن الكريم: «ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله» وفي الجهاد يعتدّ بـ «إحدى الحسنيين»: النصر أو الشهادة، كما يعتدّ بالغنائم. وهو يعتبر هذا المنحى الواقعي هو سر الحيوية التي لا يزال يتمتع بها كل من الإسلام والبروتستانتية وغيرهما من الأديان «العملية» التي لا تجعل سعادة الدنيا نقيضًا لسعادة الآخرة، بل تجعل الجمع بينهما ممكنًا. كما قد يستخدم في تبرير ابتعاد الدّين عن روحه الأصلية وقبول التديّن غير الروحاني الذي قد يبتعد عن الأخلاق أيضًا، كما قد يعني فتح منافذ لاستخدام الدّين نفسه كأداة. لكن الأمر الأهم هو أن التعريف الوظيفي للدّين ليس مذمّة بل هو محاولة اشتقاق الدّين من الحاجة إليه. وطبعًا لا يمكن أن يعترف الدّين باستنباطه من وظائفه، ولا يمكن أن يعبّر عن وظائفه ومنافعه إلا عَرَضًا وفي السياق. فالإيمان الدّيني هو هدف ذاته كما يفترض أن يكون.

(١٦٨) عبده، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والالهامي**، «رسالة التوحيد»، ص ٤٥١. وفي مكان آخر جمع عبده بشكلٍ واضح بين الأديان وثنيّة أو توحيدية في وظائف للدين. وبهذا اقترب عمليًا من فلسفة الدّين عمومًا غير مكتفٍ بالتنظير الإسلامي اللاهوتي. فقد تكلّم في رسالة التوحيد نفسها على حاجة البشر عمومًا إلى رسالةٍ تنبع من الإيمان ببقاء الروح بعد موت الجسد، ومن حاجة الإنسان إلى العيش في جماعة، فكتب مثلا: «اتفقت كلّمة البشر موحِّدين ووثنيّين، مليّين وفلاسفة، إلا قليلا لا يقام لهم وزن، على أن لنفس الإنسان بقاء تحيا به بعد مفارقة البدن. . . وإن اختلفت منازعهم في تصوير ذلك البقاء. . .»، المصدر المذكور، ص ٤٢٨، وأيضًا: «إن كان الإنسان فطر على أن يعيش في جملة، ولم يمنح من تلك الفطرة ما منحه النحل وبعض أفراد النمل مثلًا من الإلهام الهادي إلى ما يلزم لذلك، وإنما ترك إلى فكره يتصرف به على نحو ما سبق، كما فطر على الشعور بقاهر تنساق نفسه بالرغم عنها إلى معرفته». المصدر المذكور، ص ٤٢٧.

(١٦٩) انظر: جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.])، ص ١٤١ ـ ١٤٨.

جمهور ليسوا متأكّدين من تديّنه في محاولة لإقناعه بالحاجة إلى الدين. وهو الذي يلجأ إليه القوميّون والوطنيّون حين يبرّرون الحاجة إلى الدين وظيفيًا، إضافةً إلى كونه هويّةً جماعيّةً وعصبيّةً تجمع المجتمع وتمنحه وجهةً ومعنىً، ولاسيّما في مواجهة خطرٍ خارجيّ(١٧٠). وهم يستخدمون ذلك بشكل خاص حين يلتقي الانتماء الدينيّ مع القوميّ، أو في مواجهة احتلال أجنبي يدين بديانة أخرى. لكنّ عصبية الدين قد تقوّي العصبيّة القوميّة وقد تتناقض معها. وهذا شأن آخر تلزمه دراسات تاريخيّة أخرى.

من هذه الزاوية يمكن الادعاء بأن الدين يحتلّ ما لا تتمكّن المهارات والأدوات المعرفيّة ملأه من هذه الوظائف، كما يمكن الادعاء أنه كلّما تقدمت المهارات والعلوم والمعارف الاجتماعيّة في القيام بأجزاء من هذه الوظائف واجه التديّن إمكانيّة علْمنتها، وبالتالي الاستغناء عن الآليّة الدينيّة في الإجابة عن أسئلتها، وتسنّم ظواهر اجتماعيّة أخرى لوظائفه فيها، وذلك حتى عندما يتعلّق الأمر بالبحث عن معنى. فلا شك في أن إنسان المجتمع الجماهيري يبحث عن معنًى فردي وعن معنًى جماعي في ممارسات أخرى غير الدين. كما قد يبحث عنه في الدين ولكن ليس بالمقاربات المعروفة للدين بل بصفته بديلا من ممارسات دنيوية أخرى فشلت في منح الجواب.

ولا شكّ في أن مجالات غير دينيّة روحيّةٌ وفكريّةٌ وسياسيّةٌ وفنيّةٌ أخلاقيّةً وجماليّةً قد تطوّرت في العصور الحديثة. وقد تساهم هذه في منح الإجابة للإنسان عند البحث عن المعنى. هنا يواجه التديّن خيار الانسحاب منها إلى حصونِه الأخرى، أو التحصّن فيها بحكم التقليد والهويّة وغيرها من الوظائف الرمزيّة الطابع وغير الرمزيّة الطابع مقاومًا عمليّة علْمنة هذه المجالات، ومعترضًا طريق عمليّة العلْمنة عند ولوجها حقول المعنى هذه. يلعب الدين فجأةً هنا دور الأيديولوجيّة الاجتماعيّة والسياسيّة.

أدّى الدين حتى ذلك الحين دورًا سياسيًّا عبر المؤسّسة الدينيّة

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٣١٢. وهي قريبة في بنيتها من تحليل فرويد لضرورة قمع الغرائز وكبحها حتى يكون المجتمع ممكنًا، وذلك من دون حاجةٍ إلى نظريّات التحليل النفسيّ، فهذه تبدأ حين تحلل العُصاب والتشوّهات النفسيّة الناجمة عن هذه العمليّة الضروريّة.

وعلاقاتها بالدولة من جهة أولى، وبالتديّن الشعبيّ من جهةٍ ثانيةٍ. ولكنّ إذا ما قامت مجالاتٌ معلْمنةٌ من هذا النوع، وكي يتحصّن فيها التديّن على الرغم من كلّ شيء، فسوف يلجها عبر نمطٍ جديدٍ من التديّن، هو التديّن السياسيّ الذي يؤدلج الدين. وفي الوقت ذاته يستمر استخدام المؤسسة الدين سياسيًا لغرض الهيمنة والسيطرة عبر الرقابة، أو عبر تنصيب المؤسّسة لنفسها حارسًا للهويّة، حيث يشكلّ الدين مركّبًا في هويّة الناس الثقافيّة وذوقهم الفنّي والثقافيّ. وقد يلعب الدين دور المطبّب النفسي في المجتمعات الفردانية التي غابت فيها الجماعة الوشائجيّة التي تحتضن الفرد نفسيًّا في ملماته، وتحول بينه وبين التوحد مع ذاته أحيانا. هذه هي أساليب تحصين مواقع الدين الجديدة في هذه المجالات المعاصرة، وهي كلّها تجعل من الدين والتديّن ممارسةً إيديولوجيّة ليست عباديّةً بالضرورة.

إن أساس تحول الدين إلى أيديولوجيا هو تسرّب فهمِه الوظيفي إلى وعي صانعي الأيديولوجيا، وهذا الفهم هو مكان قد يلتقي فيه متدينون وغير متدينين.

وإذا كان الدين مَأسسةً مجتمعيّةً للمقدّس بإعادة إنتاج الوعي الجمعيّ والبنى الجمعيّة أيضًا، فإن الطقوس والشعائر هي آلية إدارة المقدّس في الجماعة باعتباره عادةً أو عرفًا. الطقس الدينيّ هو الواسطة بين العاديّ والمقدّس، وتعِين هذه الطقوس الوسيطة في منظور العلوم الاجتماعيّة المؤمن على التواصل مع المقدّس، لكن الأدق أنها تعيد إنتاج عضويته في الجماعة، كما تُعين الدين والمؤسسة الدينيّة على تأدية مهمتيهما الاجتماعيّتين.

تتبين حدود فاعلية التعريف الوظيفيّ للدين في تفسير الظاهرة، على أهميّته وأهميّة ما يكشفه حين يفترض أن المجتمع حالةٌ متوازنةٌ مندمجةٌ متّسقةٌ. فهو لا يرى أن الدين يدخل عناصر تخلّ بالتوازن ولا تحافظ عليه. ويفعل الدين ذلك بدايةً حين يعبُر إلى وظيفة النبوّة التقريعيّة (غير التبريريّة) مقابل المؤسّسة الدينيّة. والمقصود هو الكهانة في حالة التوراة، أو الطبقة التي تشير إلى تمأسس الدين وقيام سلطةٍ دينيّةٍ في داخله، روحيةٍ ودنيويّةٍ،

والتي تجعل من الدين فرائض وطقوسًا، وحفظ تفسيراتٍ للنصوص كأنها هي العقيدة، وذلك على حساب التجربة العاطفية الدينيّة والأخلاق، وكابتعادٍ عن حقيقة الدين... ومن هنا نتحدّث في التوراة عن صراعٍ بين نمطيْ تديّنٍ منذ نهاية مرحلة «القضاة» وتأسيس اليهوديّة: الأنّبياء مقابل الكهّان. بدأ عاموس، أحد آخر الأنبياء في التوراة، تمثيل تديّن الفقراء وتقواهم ضد ظلم الأغنياء. فعبره تكلّم يهوه نيابة عن المضطّهدين، وبدأت هذه النبرة في الدين تعاطفًا مع البؤساء والمنبوذين التي ميّزت المسيحيّة لاحقًا امتدادًا لهذا النمط من النبوّة. وهذا مثل تاريخيّ تحوّل إلى مجاز في تصوير ثنائية في داخل الدين تتحوّل إلى نزعات للإخلال بالتوازن. وهي بهذا المعنى موجّهة ضد «وظيفة الدين» باعتباره حافظًا للتوازن الاجتماعيّ، إن صحّ التعبير. وتتجاوز أنماط من التديّن تلك الوظيفة التاريخيّة للنبوّة، وتكمّلها في أحيانٍ كثيرةٍ بالثورة على الواقع الماديّ والسياسيّ أو بالانسحاب منه: أين تذهب هنا وظيفة التوازن والتكيّف التي يُفترَضُ أن يقوم الدين بها؟

لا شكّ في أن التديّن قد يكون أيضًا ثورةً على حالة التوازن، أو بمنظور آخر هو ثورة على حالةٍ من عدم التوازن ينشأ بعدها وضع جديد يعود فيه الدين ليقوم بأداء الوظائف أعلاه. في أي حال ينبغي ألا تُفهم وظائف الظاهرة الدينيّة بشكلٍ ساكنٍ، أو بشكلٍ متحرّكٍ في اتجاهٍ واحدٍ مثل حفظ التوازن فقط، أو الإخلال بالتوازن فقط.

وردًّا على هذا الادعاء سوف تجد بين علماء الاجتماع، بمن في ذلك من ينتمون إلى المدارس الوظيفيّة، مَن يدّعون أن وظيفة حفظ التوازن هذه قائمة دائمًا، لكنّهم يضيفون أن من غير الجائز حصر الظاهرة الدينيّة في الديانات الرسمية والمؤسّسة الدينيّة. وحيث يبدو أن الدين توقّف عن أداء وظيفة حفظ التوازن الاجتماعيّ يقوم بذلك بديل منه، أو دين بديل. فعنصر القداسة والوظائف التي يحملها معه، والإجابات، قد تنتقل إلى حيّزٍ آخر غير الحيّز الدينيّ المحدّد اجتماعيًا، وذلك في حركاتٍ قوميّةٍ واشتراكيّةٍ وشيوعيّةٍ وغيرها، فتؤدي الوظائف نفسها بالنسبة إلى الفرد.

هذا «الاستدراك» الذي يبدو بسيطًا سوف يمتد ليشمل مئات المؤلّفات

في التاريخ والعلوم الاجتماعيّة. وهو يؤكّد أمريْن في الوقت نفسه: إن المقدّس المقترب من أن يكون شعورًا دينيًّا غير قائمٍ في الدين الشامل كما نعرفه فقط، بل نجده في أيديولوجيّات علْمانيَّة أيضًا، كما يؤكّد موقفًا دينيًّا، وهو أن الحاجة النفسيّة و/أو الاجتماعيّة للدين، قد تكون قائمة عند البشر بشكلٍ عام، علمانيين أكانوا أم متدينيّن. ونحن نعتقد أنّ خطأً كبيرًا يُرتكب هنا لغرض السجال فحسب، ولإثبات صحّة النظريّة وشموليّتها، حتى عندما تقصر عن فهم الظواهر وشرحها. وأقصد بذلك أن النظريّة الوظيفيّة حيث تعجز يجري توسيع نطاق تعريفها للدين كي تصبح قادرةً على تفسيره وظيفيًّا. فتبدو وظائف تماسك اجتماعيّ وتوازن من مجالٍ آخر كأنها وظائف دينيّة.

يبدأ هذا كله باللغة. إن أفضل مكانٍ لتوضيح تأثير المقدّس في الحياة الدنيويّة للناس هو اللغة. فالكلمات التي نستخدمها في الصلاة وفي الكتب المقدّسة تبقى معنا في سياقاتٍ أخرى. لكنّ شعور الرهْبة والخشوع، والإحساس بغير العاديّ يرسب في قاع هذه الكلمات، أو يحيط بها مثل هالةٍ تؤثّر في استخدامها بشكلٍ دنيويٍّ تمامًا. ولا شكّ في أن هذا يصحّ في كلمة «عيد» و«ميلاد» حتى لو كان «عيد الجلاء» أو «عيد الاستقلال»، كما يصحّ في كلمة «شهيد» و«نصب تذكاريّ» وغيره. لكن ربّما لا يخطر لنا كثيرًا كمّ الرهْبة والسمو القائم في كلمة «شعب». تحوّلت القبائل العبريّة إلى «شعبٍ» عندما اصطفاها الله كما في الأسطورة الدينيّة اليهوديّة، فأصبحت «شعب الله المختار».

رافق نشوء تعبير «الشعب» نوع من القدسيّة. وما زال هنالك نوع من القدسيّة والرهْبة يرافق الكلمة في المسيحيّة أيضًا، إذ استخدمها بطرس الرسول بشكلٍ مفاجئٍ عند حديثه عن المسيحيين المفترض أنهم نفي لشعب الله المختار. استخدمها إذًا مجازًا ليؤكّد لهم أنهم شعبٌ أخلاقيٌّ مختارٌ، لا بمعنى سلالةٍ أو رابطة الدم: «**أنتم شعب المسيح، أنتم نسل مختار، كهنوت ملكي، أمّة مقدّسة، وشعب اصطفاه الله لإعلان فضائله**»[171].

(١٧١) **الكتاب المقدس**، «رسالة بطرس الرسول الأولى،» الأصحاح ١، الآيات ٢ ـ ٩.

بمعنى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ولا سيما حين تستخدم مبتورةً عن بقيّة الآية: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[١٧٢]. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يوازي عبارة «إعلان الله لفضائله» من الإنجيل. والحقّ أن الديانات التوحيديّة «السماويّة» كلّها تقوم على مفهوم «الأمة» التي «اصطفاها» الله بتفسيرات ابتعدت عن المفهوم القبليّ الأقواميّ للشعب المختار في اليهوديّة.

يتحوّل لفظ «الشعب» بمعنى ما إلى دلالةٍ على فردٍ أسمى، أو جماعةٍ مقدّسةٍ يحمل اسمها الرهْبة والهيْبة على الأفراد في ما بعد. حتى في السياق الدنيويّ العلمانيّ يحمل لفظ «شعب» هالة ما من القداسة بشكلٍ قبْليّ، ولاسيّما في حالة شعوب هذه المنطقة حول المتوسط وما تأثر بها من حضاراتٍ.

حتى نتجنّب هذ الارتباك من المفيد التمييز بين تأدية وظيفة الدين (النفسيّة والاجتماعيّة) والدين ذاته. ونحن نقصد الدين لا باعتباره مؤسسة فحسب، بل باعتباره تعاملًا مع المقدّس الماورائيّ المختلف غير العاديّ الكلّيّ الشامل. وهذا التميز الذي ندخله هنا يفسّر أيضًا عدم نجاح أي من الأيديولوجيّات العلْمانيَة أعلاه في تأسيس دياناتٍ (علْمانيَة) بديلةٍ فعلًا لفترة طويلة، وإن خاطبت مشاعر شبيهة بالتي يخاطبها الدين، ويطلق عليها مؤرخو الدين اسم «الأديان البديلة». هنا تجري محاولة لتحويل ما يقدّم بدائل وظيفية من الدين إلى ديانات بديلة. فالدين ليس عبارة عن مجموع وظائفه.

تفشل هذه المحاولات عادة في مأسَسة دينٍ جديدٍ على الرغم من حصول نجاحٍ نسبيٍّ في مصادرة وظائف الدين وعلْمنتها مثلًا في مراحل تاريخيّةٍ معيّنةٍ. وعلى الرغم من نجاح نسبيٍّ في إسباغ صفة القدسيّة بما فيها من رهْبة وخشوعٍ على قيم دنيويّة، فإن أيًّا منها لم ينجح في تأسيس دياناتٍ بديلةٍ ذات دوامٍ نسبي. لا يكفي إذًا أن نشمل المظاهر العلْمانيَة وتقديس القيم الدنيويَّة في تعريف الدين لكي نتهرّب من التعمق في

---

(١٧٢) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

المسألة، ولغرض الحفاظ على تعريفاتٍ وظيفيةٍ للدين، وذلك على الرغم من تناقضها مع اضطلاع بعض المؤسّسات والأيدولوجيّات الدنيويّة بتلك الوظائف. فالمسألة ليس مجرّد اعتبار تلك الوظائف التي تقوم بها المؤسّسات الدنيويّة دينًا. لا شكّ في أن المشترك بينها وبين الدين هو توظيف الحاجة للمقدّس. ولكنّ القضيّة عند تحديد المفاهيم وفهمها تكمن في الفرق لا في المشترك.

هنالك حقيقة راسخة وهي أنه لم ينجح توظيف الحاجة إلى المقدّس، في تقديس الأمة أو الشعب أو الطبقة أو غيرها في إقامة دياناتٍ جديدةٍ. لقد أغنت كثيرًا من الناس عن الدين، أو أضافت إلى تديّنهم مجالاتٍ جديدةً يجري التعامل معها بتقديسٍ، لكنّها لم تنجح في إنشاء دياناتٍ جديدةٍ. وفشل المحاولتين الكبيرتين، المحاولة الشيوعية والمحاولة النازية في مجال التحول إلى دياناتٍ بأتباعٍ دائمين وبمؤسّسة دينيّة ثابتةٍ هو فشل مدوٍّ.

في عالمٍ حديثٍ يُعرَّف فيه الدين، وتُحَدَّدُ حدودُه، ما عاد الدين هو الحالة الثقافيّة العامة التي يُعبَّر بواسطتها عن التغيّرات الاجتماعيّة والسياسيّة. قد تتولّد في مثل هذا العالم تعبيرات جديدة عن المقدّس بأدواتٍ جديدةٍ. لكن لا تنشأ ديانات جديدةٌ. وبهذا المعنى فإن المؤسّسة الدينيّة التي «تحرِّم» المسّ بالدين تقوم في الوقت ذاته بأمورٍ ثلاثة: إنها تحافظ على الديانات القائمة، كما أنها تؤكّد انفصال بقية القطاعات الاجتماعيّة عنها، كما تمنع ديانات أخرى من المسّ بها. سوف نعالج هذا الموضوع لاحقًا، و لكن يمكننا هنا أن نثبّت أن هذا الوصف يؤكّد أن المؤسّسة الدينيّة بوظيفتها هذه تساهم في عمليّة العلْمنة. هنا يجري تثبيت الديانات القائمة في حدودها بعد أن انحسرت من مجالاتٍ اجتماعيّةٍ مختلفةٍ.

عندما تتطوّر ردة فعلٍ سياسية اجتماعية دينية معيّنة أو تقوم مبادرةٌ سياسيّةٌ أو شعبيّةٌ دينيّةٌ، فإنها تفعل ذلك كمبادرةٍ «دينيّةٍ»، باسم الدين أو مستخدمةً الدين، أو لغةً دينيّة، أو قواعد دينيّة شعبيّةً، ولكنّ هذا في حد ذاته يكفي. فهي لا تستحدث دينًا. وإذا لم تجد تعبيرًا عنها في الديانات القائمة، أو إذا لم يكن الدين مهيمنًا كثقافةٍ، فيمكنها أن تختار ألا تكون دينيّةً، وألا تتكلّم باسم الدين. الخيارات هي إمّا الدين القائم وفي إطاره (أو

تقوم فرقة دينيّة جديدة)، أو خيار التعبير اللا ـ دينيّ، ولو كان مشحونًا بالقداسة شبه الدينية. في إطار هذه الازدواجية لا مكان لدينٍ جديدٍ، ونبؤاتٍ جديدةٍ، ووحيٍ جديدٍ. وهذا الفصْل هو الأصل في الحداثة. فالخيار ليس بين الديانات القائمة وإقامة دين علمانيٍّ جديدٍ، بل هو بين أن تكون المبادرة أو الحركة أو التيار سياسية اجتماعيّة بلغتها ولغة مجالها الاجتماعيّ والفكري، وأن تستخدم لغة الديانات القائمة باعتبارها ديانة قائمة، أو فرقة جديدة منشقّة عنها.

هذا يفسِّر فشل جميع المحاولات العلْمانيَة في تجاوز عمليّة استغلال المقدّس ومصادرته من المجال الدنيويّ، إلى تأسيس «دياناتٍ علْمانيَةٍ» شاملةٍ. لكنّه يفسّر أيضًا وعمومًا لا عدم قيام دياناتٍ دنيويّةٍ فحسب[١٧٣]، بل ظاهرةً أشمل، وهي عدم النجاح في تأسيس دياناتٍ جديدةٍ بشكلٍ عام، ولا حتى من النوع الذي نعرف، أي ديانات إلهيّة جديدة. لقد تغيّرت الديانات التي نعرفها كثيرًا. كما نعلم أن تبديل الدين قد تحوّل في بعض المجتمعات إلى مسألةٍ فرديّةٍ. أما القطاعات الاجتماعيّة الكاملة التي تتعلْمن في حياتها اليوميّة ومن خلال متطلّباتها عبر عمليّة تاريخيّة طويلةٍ فهي لا تبحث عن ديانةٍ جديدةٍ روحيّةٍ غير دنيويّةٍ، ولا تؤسّس ديانةً جديدةً؛ إذ أصبح الدين بالنسبة إليها وظيفةً، وهي وظيفة تقوم بها المؤسّسات القائمة إن آمن بها الإنسان أم لم يؤمن.

لا يصعب إذًا تأسيس ديانات بديلة تتجاوز توظيف المقدّس ايديولوجيًّا واجتماعيًّا من قوى غير دينيّة، بل يتعذّر أيضا نشوء ديانات جديدة بالمعنى التقليدي (أي غير البديل) من الدين.

وغالبًا ما تبقى هذه القطاعات الاجتماعيّة على الرغم من العلْمنة في طوائفها ومللها القائمة بحكم العادة، وهي التي باتت تؤدي وظيفة الهويّة المجتمعيّة، وهي ليست دينيّةً بالضرورة. أما تحوّل الفرق الدينيّة المنشقّة، أو المتمرّدة، أو الجديدة إلى دياناتٍ جديدةٍ فقد جرى في الماضي، وكان

---

(١٧٣) على الرغم من معرفتنا بتسميتها الاستعاريّة كدياناتٍ علْمانيَةٍ أو دنيويّةٍ أو كديانةٍ مدنيّةٍ كما في حالة الممارسات والطقوس والقيم الوطنيّة في الولايات المتحدة.

مرهونًا بأمورٍ عديدةٍ، كالتحوّلات والهزّات الاجتماعيّة الكبرى، مثل انهيار الامبراطوريات أو الأوبئة والكوارث الطبيعيّة، من النوع الذي يغيّر بنيةً ديمغرافيّةً، فهي تؤدي إلى هجرة شعوبٍ بأكملها، وإلى الانتقال من نظامٍ اجتماعيّ إلى نظامٍ آخر. وآخر الأمثلة الكبرى على ذلك هو الهجرة إلى أميركا الشماليّة وتحول الفرق إلى دياناتٍ بروتستانتيّة إنجيليّةٍ عديدةٍ، وتأسيس دياناتٍ جديدةٍ في إطار المسيحيّة، وحتى خارجها إلى حد بعيدٍ (المورمون)، بحيث باتت الولايات المتحدة بلد «الكثْرة الكاثرة» من «الشيع» المسيحيّة الأصوليّة الخاصّة، وبشكلٍ يمكن فيه القول إن الولايات المتحدة تحتل المرتبة الأولى في توالد الشيع الدينيّة وتمأسسها في كنائس مستقلّةٍ، بحكم استيعاب نظام الحقوق المدنيّة في الولايات المتحدة لذلك، وتيسيره قيام قوى ضغطٍ اجتماعيّةٍ من داخل المجتمع نفسه، في إطار قواعد النظام السياسيّ الأمريكيّ.

أما في المجتمعات الحديثة ـ في ما عدا الولايات المتحدة ـ فلا نشهد عمليّة توسعٍ في تطوّر الفرق الدينيّة إلى دياناتٍ جديدةٍ. فعلْمنة المجتمع هي في الوقت ذاته أهمّ عائقٍ أمام تحوّل الفِرق إلى دياناتٍ كبرى. ما ينشأ في المجتمعات التي تهيمن فيها ثقافة دينية هو التسييس الواسع للدين، وتديين المصالح والحركات السياسيّة والخطاب السياسي.

ما عاد بحث الدين ممكنًا في عصرنا من دون الولوج إلى مفهوم العلْمانيَة والعلْمنة[١٧٤]. فإن تعريف الدين كما سبق أن ذكرنا هو ظاهرةٌ «علْمنة» (بالمعنى الواسع صيرورة تمايز في هذا العالم برسم الحدود كما

---

(١٧٤) نجد المضمون نفسه بشكل معكوس عند باحث في قضايا العلمنة. وهو يقول ما هو مفروغ منه إن من غير الممكن فهم العلمانية من دون فهم الدّين، لأن الدّين والعلمانية مفهومان متقابلان، لا يفهم أحدهما من دون الآخر. وهو الأمر الذي بدأنا به هذا الكتاب، لكن التحدي الكبير هو إدراك أن فهم الدّين، وبالتحديد نمط التدين، ما عاد ممكنًا من دون فهم مسار العلمنة الذي تعرض له المجتمع المعني. انظر: Edward Bailey, «Implicit Religion: What Might that Be?,» *Implicit Religion*, vol. 1, no. 1 (1998), p. 18.

(يبدو اسم المجلة غريبًا لكنه فعلًا اسم دورية لمركز أبحاث باسمها، هو مركز أبحاث الديانة المضمرة والروحانيّة (*Journal of the Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality*).

بين الدين والدنيا)، وذلك قبل نشوء العلمانية كأيديولوجية بوقت طويل، وقبل نشوء مفهوم العلمنة كأنموذج سوسيولوجي في فهم هذه الصيرورة. وهذا يصحّ أيضًا على مجرّد طرح فكرة علاقةٍ ما مع المجتمع من جهةٍ أولى والدولة من جهةٍ ثانيةٍ، والفرد من جهةٍ ثالثةٍ، فهذه متمايزةٌ لأنّها مرّت بعمليّة علْمنةٍ، أكان ذلك كمفاهيم تفترض وتصوغ كياناتٍ اجتماعيّةً كهذه، أم ككياناتٍ أنطولوجيّةٍ مترابطة ومتداخلة. أما أدوار المؤسّسة الدينيّة وأنماط التديّن المختلفة، فهي جميعًا نتاج عمليّات تمفصل تاريخيّ في عصورٍ سابقةٍ، ولكنّ لا يمكن فهمها، ولا فهم تحوّلِها إلى أيديولوجيّاتٍ من دون إدراك طابع هذا التمفصل والتمايز في عصرنا(*).

(*) من هنا سوف يكون الانتقال سهلًا من مبحث الدين والتديّن إلى مبحث العلْمانيَة والعلْمنة. وسوف نخصص لها الفصل الأخير من هذا الجزء من الكتاب مقدمة وجسرًا إلى الجزء الثاني المخصص للعلمانية باعتبارها أيديولوجيا، ولمقدماتها الفكرية، ولنظرية العلمنة باعتبارها أنموذجًا سوسيولوجيًا

الفصل الخامس

الانتقال من مبحث الدين والتدين إلى مبحث العلمانية



أولًا: عن عدم إمكان فهم التديّن في عصرنا من دون فهم العلمانيّة والعلمنة

في أصل عمليّة التمايز في الفكر وفي المجالات الاجتماعيّة، وهي عمليّة تمايز داخل الدين وبين الدين وغيره من الظواهر. وفي أن عملية التمايز، من هذا المنظور، تبدأ بفصل الله عن العالم، ثم التوسّط بينهما، والفصل من جديد. وفي أن مأسسة الوظائف الدينية وتمايزها في داخل الدين ذاته، ونشوء الطائفة والمذهب والفرقة وغيرها هي أيضًا صيرورة تمايز. وفي أن الأصولية هي في أساس نشوء الديانات وتمايزاتِها، وفي العودة الدينية إلى الوحدة عودة أيديولوجية. وفي أن هذا الأمر ارتبط بعملية تفسير الظواهر بقوانينها وانحسار التفسير الديني للظواهر في الوعي وفي تأثير الدين في المجتمع الحديث.

يفكّر الناشطون السياسيّون عادةً، ولا سيّما في الدول العربيّة والإسلاميّة بالعلْمنة باعتبارها عمليّة تتلخّص في فهمٍ بسيطٍ لها، وهو فصل الدين عن الدولة. ويدور نقاش مهمٌ: هل المقصود هو فصل الدين عن الدولة؟ أم فصل الكنيسة، أو المؤسّسة الدينيّة عن الدولة؟ كما يدور نقاشٌ في شأن انتفاء ضرورة العلْمنة تاريخيًّا في فضاء دينٍ مثل الدين الإسلامي ليست فيه سلطةٌ دينيّةٌ بمعنى سلطة الإكليروس في الكاثوليكيّة؟ وذهب بعض الباحثين بحقّ إلى مناقشة مقولة فصل الدين عن الدولة، وذلك بتدقيقها، فيقولون إن العلْمنة هي تحييد الدولة في الشأن الدينيّ. وهذا طبعًا أكثر دقّةً من القول بفصل الدين عن الدولة، إلا إذا تبعه توضيحٌ لمعنى العبارة. ويذهب آخرون خطواتٍ أبعد، فيدّعون أن العلمنة هي تحويل القرار في الشأن الدينيّ إلى قرارٍ خاصٍّ، وهذا رديف لتحييد الدولة في الشأن الدينيّ.

سبق أن حدّد عالم الاجتماع الألمانيّ نيكلاس لومان (Niklas Luhmann)

هذه الفكرة بدقّةٍ أكثر حين كتب أن العلْمنة هي السياقات الاجتماعيّة والسياسيّة لخصخصة القرار في الشأن الدينيّ[1]. فـ «الخصخصة» هذه ليست حدثًا عابرًا بل نتاج عمليّة تطوّرٍ اجتماعيّ سياسيّ، ولها انعكاسات اجتماعيّة وسياسية أيضًا. وكما ذكرنا سابقًا عن دقّة توصيف فرح أنطون الفلسفيّ للعلْمانيّة، فإننا نجد توصيفه السياسيّ لها دقيقًا، فهو يراها في الأصل عمليّة تحييد الدين من جانب أبناء الأمّة («النبت الجديد» بلغته، أي الأجيال الجديدة في الشرق) «لكي يتّحدوا في ما بينهم اتّحادًا حقيقيًّا». وهو يرى، بلغة عصرنا ضرورة تحقّق شرطٍ في الوعي السياسيّ لمعنى الدولة والوطن، سابقٍ على فصل الدين عن الدولة، وهو ما يسميه أنطون «فصل السلطة الدينيّة عن السلطة المدنيّة»[2]، و«التساهل» بلغته، وهي ترجمة لمفهوم التسامح (Tolerance) عند جون لوك، بمعنى ضمان حريّة الفكر والعقيدة. ونقول إن هذه التحديدات القديمة نسبيًّا التي حدّدها أنطون أكثر دقّةً من الكثرة الكاثرة من المطوّلات التي كُتبت عن الموضوع في السنوات الأخيرة عربيًّا. فهو يحدّد الفصل بين السلطة الدينيّة والسلطة المدنيّة، لا بين الدين والدولة، ما يجعل السلطة الدينيّة مرجعيّة معنويّةً ضميريّةً بعيدةً من استخدام أدوات القسْر السياسيّ العنيف.

سوف يتضّح لنا أن الفهم الأدقّ يتطّلب التميز بين العلْمانيّة والعلْمنة كما سوف نفصّله في الجزء الثاني من هذا الكتاب الذي يشكلّ هذا الفصل حلقة الوصل به. والعلمنة باعتبارها صيرورة تاريخيّة تمسّ مجالاتٍ اجتماعيّةً متعدّدةً، كما تمسّ الفكر الإنسانيّ، هي عمليّة التمايز المستمرة بين قطاعاتٍ يعيدُ التمايزُ تعريفَها، مثل العلم والأسطورة، والمقدّس والدنيويّ، والدين

---

(١) Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Theorie (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), p. 323.

(٢) برر أنطون ضرورة الفصل، أي فسرها وحاول أن يثبت هذه الضرورة في المجتمعات الحديثة بأسبابٍ خمسة رئيسةٍ: أ. تحرير الفكر من القيود كي يبدع، ب. الفصل ضروري لتحقيق المساواة بين أبناء الأمة الواحدة، ج. حماية الأديان من فسادها عند تدخلها في شؤون الدنيا، د. ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله ما دامت جامعة بين السلطة المدنية والدينية، هـ. عدم إمكان تحقيق الوحدة الدّينيّة في أمّةٍ واحدةٍ. انظر: فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧)، ص ٢٦١ ـ ٢٧٤.

والدولة، وغيرها. لكنّنا سوف نصل هنا قصدًا إلى ذلك المفهوم للعلمنة الذي يجري التركيز عليه في الأدبيّات العربيّة والغربيّة، وهو علمنة الدولة.

نحن نتعامل مع العلْمانيّة في هذا الكتاب لا باعتبارها وصفة أو معادلة للتطبيق المباشر من المنتِج إلى المستهلك، بل هي نتاج عمليّة تمايز اجتماعيّ بنيوي وتغيّر في أنماط الوعي كصيرورةٍ تاريخيّةٍ، وهي صيرورةٌ تمرّ بها المجتمعات كافّةً. ونحن نعتقد أن طبيعة صيرورة العلْمنة التي مرّت بها المجتمعات هي التي تحدّد ليس طبيعة العلمانية التي تنتَج فيها، وموقعها ومدى هيمنتها كإيديولوجيّة فحسب، بل طبيعة أنماط التديّن ايضًا.

تنحو العلْمانيّة إن كانت أيديولوجيا، أو مواقف، أو منظومة قيمٍ، أو رؤيةً للعالم، أو شذراتٍ من هذا وذاك، إلى جعل مرجعيتّها مرجعيةً قيميّةً ومعنويّةً «معياريّةً» غير دينيّة. وتشمل الصيرورة التي تقود إلى هيمنة هذا الموقف في الفكر والسياسة والعلم والاقتصاد، كما تمرّ عبرها القيم والأخلاق، وكذلك المؤسّسات والممارسة الاجتماعيّة. ويمكن طبعًا أن يجعل الباحث علمنة كلّ قطاعٍ من هذه المجالات موضوع دراسةٍ. لكنّ بحثنا هذا ليس بحثًا في العلمنة في حدّ ذاتها، بل بقدر ما نحتاج إليها لفهم أنماط التديّن في عصرنا. فأنماط الفصل بين الدين والممارسة الاجتماعيّة في كلّ مجالٍ، أي أنماط إقصاء الدين منها، هي التي تحدّد كيفية تعامل الدين معها، وعزوفه عنها، أو عودته إليها في نوعٍ من تحوّل الدين إلى أيديولوجيّاتٍ. وهذه تساهم في تحديد سلوك المؤسّسة الدينيّة، كما تساهم في تحديد مواقف المتدينيّن الاجتماعيّة والسياسيّة مثلًا.

ليس ممكنًا فهم الدين وأنماط التديّن وتعريفات الظاهرة الدينيّة وحدودها في العصر الحديث من دون فهم صيرورات التمايز وتطوّر الوعي التي مرّت بها المجتمعات.

في الحداثة وحدها سميّت هذه الصيرورة «علمانيّة» أو «علمنة» بالمعنى الضيّق للكلمة. بينما هي، في رأيي، جزء من صيرورةٍ تاريخيّةٍ تسبق الحداثة. وسبق أن بينّا أن حتى عمليّة فصل المقدّس عن الدنيويّ التي مكّنت من مجرد تعريف الدين بأنه مجال اجتماعيّ قائم بذاته هي بداية عمليّة تمايزٍ. إنها صيرورةٌ تاريخيّةٌ طويلةٌ تمتدّ إلى ما قبل تسميتها عمليّة علمنةٍ، تمامًا كما تعود

أصول الدولة الحديثة الأحدث ذات الحدود والشرطة والجيش والمؤسّسات إلى نويّات الدولة المركزية، ولا سيّما في القرن السادس عشر إلا أن تطوّر الدولة عمليّةٌ تاريخيّةٌ طويلةٌ من الانفصال والوحدة بين عناصر تنظيم المجتمع بالقسْر، وعناصر التنظيم الذاتيّ للمجتمع، وهكذا أيضًا تمايز المجال الديني من غيره. إنها صيرورةٌ تاريخيّةٌ من التمايز في مجالات المعرفة، وفي البنى الاجتماعيّة، والممارسة الاقتصاديّة والعلميّة والسياسيّة. وهي تتّخذ شكل انعطافٍ حادٍّ عشيّة العصر الذي نسميه الحداثة، وذلك بسبب الثورات العلميّة والصناعيّة والتحولات السياسيّة والاجتماعيّة الكبرى.

كما بدأنا مناقشتنا موضوع الدين، فإن بداية العمليّة تكمن في انفصال العناصر الموَحدة في الأسطورة والميثولوجيا، بحيث تبدأ الظاهرة الدينيّة بالتشكلّ باعتبارها ظاهرة قائمة بذاتها. وهي تنطلق أيضًا عند فصل الله عن القبيلة أو الشعب بالتحوّل من الديانات الأقواميّة إلى الديانات الشموليّة، ومن التعدديّة الإلهيّة المتخصّصة في مجالاتٍ أو في شعوبٍ إلى الوحدانيّة. فإن «التعالي» و«التجاوز» في فهم الناس للخالق (Transcendentalism) قاما أيضًا بعملية تمييز الله من الدنيا لكن في الدين ذاته. فالديانات التوحيدية تقوم بعملية نزع سحر متواصل عن العالم، بدءًا بالرفض الحرفي للسحر، وانتهاء برفض حصر العجائب في مراحل النبوات، وباختتام هذه النبوّات، وغير ذلك. وإذا نظرنا إلى العلْمنة باعتبارها تتويجًا لصيرورةٍ تاريخيّةٍ غير واعيةٍ وغير مصوغةٍ بصفتها عمليّة تمايزٍ داخليّ، فإن الوحدانيّة والتوحيد هما جزءٌ من هذه الصيرورة، إذ يتطلّب التوحيد في مرحلةٍ تاريخيّةٍ تمييز الله أيضًا من العالم إلى درجة فصله عنه. عرضنا في هذا الكتاب توحيدًا بدْئيًا سبق تعدّدية الآلهة عند فيلهلم شميت مثلًا، لكنها توحيدية عاطلة، لم تُغنِ عن تعددية الآلهة ووظائفها في الكون. لكن إله الفلاسفة الذي تناولناه عند أفلاطون وأرسطو وغيرهم هو إله منفصل عن العالم النسبي المتحرك في مجاله المطلق الساكن. وإله الفلاسفة هذا يعود ويظهر في الربوبية، أو التأليهية عند فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا وبريطانيا، باعتباره مقدمة فلسفية وفكرية لظهور العلمانية الواعية لذاتها في التاريخ. هنالك علاقة أكيدة بين مسارَي التوحيد والتمايز، وتتجلى مهمة مؤسسات متعددة، دينية وغير دينية، في جسر ما انفصل وبانت حدوده.

تشكلّ الوحدانية بهذا المعنى عمليّة انفصال الله عن العالم ليتوحّدا من جديدٍ بواسطة الوحي (الأنبياء والرسل) والنص والمؤسّسة الدينيّة، وبواسطة التجسّد في حالة المسيحيّة. وكلّها علاقات بين مجالاتٍ تحدّدت وانفصلت وأصبحت وحداتٍ أكثر تركيبًا، بعد أن جرى التوسط بين عناصرها التي انفصلت.

يرى برهان غليون أنّ الصراع بين الدين والدولة نشأ مع نشوء الديانات التوحيديّة والسماويّة. وأن الديانات الأخرى لا تعرفه، ولم تعرفه[٣]. لا نستطيع أن نشاركه في هذا الرأي، فالديانات التي عمّرت وصمدت حتى الحداثة شهدت أشكالًا أخرى من هذا الصراع بين مؤسّساتها ومصادر شرعيّتها من جهةٍ، والدول من جهةٍ أخرى، في الصين والهند وغيرها. ومع ذلك، نتفّق معه في أن التوحيد لم يقتصر على فصل الله عن العالم بل جعله يحتكر منبع القداسة والسيطرة والتحكّم بالكون، ثم ركّز القوّة والقداسة والسلطان الأخير فيه. وبذلك حرَمت التوحيديّة باعتبارها فكرة مجرّدة الملوك والسلاطين من القداسة[٤]. وربّما يصح هذا الكلام نظريًا، وذلك فقط إلى حين وُجِد الوسطاء، من النبوّة والوحي وحتى الحكم بالحقّ الإلهيّ. ولم يوجد دينٌ توحيديٌّ من دون وسطاء إلا نظريًّا. فالفكرة التوحيديّة لم توجد بشكلها المجرّد في أي دينٍ، بل ربّما في الفلسفة وحدها، بما فيها فلسفة الديانات. ولا نتّفق معه في أن الملوك وجدوا أنفسهم بشرًا عاديّين بنشوء الديانات التوحيديّة (إلا إذا كان قصده أنهم أصبحوا بشرًا عاديّين من ناحية التفسير القويم للدين). لكنّ هذا ليس صحيحًا من الناحية الواقعية التاريخيّة في سياق نشوء أيٍّ من الديانات

(٣) برهان غليون، **نقد السياسة: الدولة والدين**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٢٦.

(٤) يمكن أن يرى المتدين الذي ينحو منحًى تحرريًا في تدينه في ذلك دليلًا على وظيفة تحريرية للتوحيد في تاريخ البشرية، لكنها وظيفة شوشت عليها المؤسسة الدّينية. على هذا المنوال، ومع أن تطور الديمقراطية في الغرب لم يكن صيرورة مخططة حمل لواءها المتدينون وحدهم أو العلمانيون وحدهم، فيمكن أن يعتبر المسيحي التحرري انتصار الديمقراطية المعاصرة في الغرب انتصارًا للمبدأ الديني على المؤسسة الدينية، أو انتصارًا للمسيحيّة على الكنيسة، وهو أمر سيصدُق على الإسلام أيضًا، إذا وجد حملة راية تحررية ديمقراطية في التدين الإسلامي.

التوحيديّة. صحيح أنهم ما عادوا آلهةً من نوع الألوهية التي ادّعاها كلٌّ من الإسكندر المقدوني وأغسطس قيصر، لكنّهم لم يصبحوا بشرًا عاديّين؛ إذ بحثوا عن مصادر جديدةٍ لقدسيّة الحكم بالارتباط مع الدين أو من دونه. وفصَلت التوراة بين المُلْك والنبوّة منذ شاؤول الملك حتى داود وسليمان، وعارض أنبياء اليهود هذا الفصل بشدة بدءًا بصموئيل (ولم يتفق القرآن مع هذا الفصل فاعتبر هؤلاء الملوك أنبياء). وظلّ هنالك نوعٌ من القداسة يحيط بهم في اليهوديّة أيضًا. وأحاطت القدسيّة حتى بملوك أوروبا في نهاية العصر الوسيط، وكان يصل إلى حدّ الإيمان بشفائهم المرضى باللمْس.

يقارن جوزف كامبل ديانات الهلال الخصيب التوحيديّة بديانات الشرق الأقصى. ما يهمنا هو أنه يميّز الديانات الثلاث الكبرى «الآتية من الهلال الخصيب» من ديانات الشرق الأقصى بأنها: ١. تفصل الله وتميّزه من العالم، ٢. تعتمد على انكشاف الوحي وتجليّه بحيث يحمل الحقيقة المطلقة، وبالتالي فإنها بالمجمل غير متسامحةٍ مع فكرة تعدديّة الحقيقة الدينيّة. ٣. تتضمن شكلًا من تجلّي الله أو الخالق. ٤. تذهب جميعها إلى تخليص الفرد من عالمه، وإلى تخليص الروح من العالم الماديّ في هذا العالم، أو في الآخرة. ٥. إنها دياناتٌ تاريخيّةٌ تمثل بداية حقبةٍ مرتبطةٍ بنشوء حضاراتٍ، وتشجّع الإنسان على السيطرة على محيطه الطبيعيّ والاجتماعيّ، وتطوير ثورته الحضريّة الأولى(٥).

هنا نجد مجموعة تمفصلاتٍ وتمايزاتٍ ناجمةٍ عن صيْرورةٍ كبرى هي نشوء الديانات التوحيديّة، من فصل الآلهة عن الظواهر الماديّة، وتوحيد الآلهة في إلهٍ واحدٍ، إلى فصل هذا الإله الواحد عن عالم المرئيّات

---

(٥) Joseph Campbell, *The Masks of God*, 4 vols (New York: Viking Press, 1959-1968), vol. 4: *Creative Mythology*, pp. 55-56.

في صفحة ٥٦ من كتاب كامبل يبالغ الكاتب في وصف إله اليهوديّة بأنه رؤوم رحيم وأنه يعدّ لخلاص الإنسانيّة جمعاء، وأن المسيحيّة هي استمرار طبيعي له، اذ يخطو الله خطوةً إضافيّةً بتجسده وحلوله على الأرض. هذا كله ليربط المؤلف بين اليهوديّة والمسيحيّة ويميّزهما عن الإسلام. ونحن نعلم أنه في الإمكان قرءاة التوراة كنصّ دمويّ يشمل كمًّا هائلًا من الإبادات الجماعيّة والأوامر الإلهيّة بتنفيذها، كما نعلم أن في الإمكان قراءة المسيحيّة كثورةٍ على الظاهريّة اليهوديّة كدين فرائض وأوامر. كما يمكن قراءة تاريخ أوروبا المسيحيّة من زاوية العداء لليهوديّة واليهود.

والمحسوسات. فهو كائنٌ موجودٌ في العالم الآخر. كما هو معروفٌ لمؤرّخي الديانات، يُبْقي الإله الواحد على الآلهة القديمة، آلهة البابليين والكنعانييّن في الهلال الخصيب لتخدمه على شكل ملائكةٍ وغيرها تُشتَّق أسماؤها من تلك الآلهة. وهي تقوم بدور الوساطة مع العالم الماديّ، أي أنها تستعيد مهمّتها القديمة، لكن بأمرٍ منه وبصفتها عمليّة اقتحام مفاجئةٍ وثوريّةٍ لرتابة التاريخ الماديّ، كما في حالات حمل الرسالة إلى آدم وإبراهيم الخليل، وحتى النبي محمّد، مرورًا ببشارة مريم التي حملها جبرائيل.

تتقدّم الديانات من التعدديّة في الآلهة التي تسكن الظواهر فتتوحّد بذلك مع الدنيا، إلى الوحدانيّة المحضة في أعلى درجات اليهوديّة الظاهريّة التي تتقدّم إلى يهوديّة الفرائض، حيث ينفصل فيها الله تمامًا عن العالم. ويطيع الناس الفرائض الدينيّة، والأوامر الإلهيّة من أجل ذاتها. و«ترتدّ» من جديدٍ نحو البحث عن الوساطة مع الله في التديّن الشعبيّ اليهوديّ على أنواعه، وظهور الأنبياء الغاضبين حينًا والرحومين حينًا والبكّائين حينًا آخر، وأخيرًا الحركات المسيانيّة الخلاصيّة التي تبشر بقدوم المسيّا المخلّص المنتظر، والتي تنتشر في حالات اليأس. وتبقى مظاهر التوسطات مع الله قائمةً حتى في يهوديّة القرنين العشرين والحادي والعشرين في مزاراتٍ وأضرحةٍ (بعضها مشترك مع بقية الديانات)، وتشكّل زيارتُها مناسبةً لتقديم الطلبات عبر التعاويذ والأحجبة وغيرها.

كانت هذه الوساطات كلّها ظواهر قائمةً باعتبارها نواة في اليهوديّة التي تشكلّ فكريًا حالةً تكاد تكون توحيديّةً مطلقةً في إطار غير كوني يهودي، حتى قبل أن نصل إلى الوساطة بين الله والإنسان بما هو إنسانٍ (لا باعتباره منتميًا إلى شعب الله المختار). نشأت هذه الوساطة في عمليّة البحث عن الروحانيّات التي تلتقي مع الفلسفة الهلينية في المسيحيّة لتتحوّل إلى عمليّة تجسد الله من الآب إلى الابن بواسطة الروح القدس. بعد هذه الوساطة الكبرى التي جسّدتها المسيحيّة يعود الإسلام إلى الوحدانيّة من جديدٍ كأنه يجدّد الدين مرّةً أخرى بالعودة إلى إبراهيم الخليل، وبالعودة مرّةً أخرى إلى صحيح الدين باعتباره صحيح التوحيد. من هنا يعود البحث الإنسانيّ المستمرّ عن وساطاتٍ تمكّن البشر من العيش في ظلّ هذه التمايزات.

لم يكن النبي محمد وسيطًا بالمعنى المسيحيّ، أي وسيطًا قادمًا من السماء. لكنّ إطلاق الأوروبيّين تسمية المحمّديين (Muhammadans) على المسلمين، وإن رسّخته تقاليد الاستشراق الأوروبي في تقديم اسم «محمّد» في صورة اسم Mahomet، ليس بالضرورة دليل عنصريّةٍ بقدْر ما هو أيضًا إسقاطٌ لتصورات المسيحيّة على الإسلام، فهو تصويرٌ للمسلمين أتباعًا لمحمّد، كما أن المسيحيّين من أتباع المسيح. هكذا لقّب اليهود في قوانين بعض الدول الأوروبية حتى القرن التاسع عشر بـ «الموسويين»، أو «أتباع الديانة الموسويّة»، والمقصود هو أتباع موسى. لكنّ علاقة المسلمين بالرسول محمد ليست مثل علاقة المسيحيّن بالمسيح، وينطبق ذلك أيضًا على علاقة اليهود بموسى. فهو لا يُؤلَّه ولا يُعتبر تجسّدًا لله. ومن هنا فإن الإسلام واليهوديّة أقرب في فكرة توحيد الله، فيما تقترب أفكار بعض الفرق الشيعيّة أو التشعبّات الحلوليّة عنها من فكرة التجسّد المسيحيّة[٦].

من هنا تكتب باتريشيا كرون في هذا المجال: «إذا كانت المسيحيّة تلطيفًا لليهوديّة فإن الإسلام هو على العكس من ذلك إعادة تأكيد اليهوديّة باعتبارها إيمانًا عربيًّا. فالإسلام مثل اليهوديّة وحدانيٌ للغاية حيث المسيحيّة ثالوثيّة، أو تثليثيّة. وهو متشكلٌ باعتباره شريعة شاملة أما المسيحيّة فخلاصها بالإيمان لا بتطبيق الشريعة. ويجد الإسلام تجسّده الاجتماعيّ في متعلّمين من أبناء العامّة أو الدنيويّين، أي العلماء، في حين أن للمسيحيّة كهنتها»[٧]. وكتب المستشرق المعروف مارشال هودغسون (١٩٢٢ ـ ١٩٦٨م) أن الإسلام هو دين الوسطيّة والاعتدال، وأنّ المسلم كان سينفر من موقف بولس الرسول النافر من الطبيعة والجسد والعقل. فالمسلم المؤمن يبحث في ديانته عن مرشدٍ ودليلٍ لا عن عزاء وخلاص وعن ندمٍ على الخطيئة كما يبحث المسيحيّ عند الله في تديّنه[٨].

---

(٦) لاحظ ذلك المؤرخون من خارج السياق الإسلامي ذلك مبكرًا. ففي وصفه الفرق بين السنّة والشيعة، لاحظ المؤرخ الفرنجي وليم الصوري (١١٣٠ ـ ١١٨٦) أن الشيعة أقرب إلى المسيحيّة من السنّة.

(٧) Patricia Crone, «Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm,» *Jerusalem Studies in Arabic* and Islam, no. 2 (1980), p. 63.

(٨) Marshall G. S. Hodgson, «A Comparison of Islam and Christianity as a Framework for Religious Life,» *Diogenes*, no. 32 (Winter 1960), pp. 56-60.

من هنا أيضًا فإن رجال الدين والعلماء في الإسلام أقرب إلى فئة ووظيفة الـ «رابانيم»[٩] أو الـ «حاخاميم»[١٠] منهم إلى وظيفة الإكليروس المسيحيّ ومنزلته. هم يفسّرون ويحمون حدود الدين، ويشكّلون أيضًا مرجعًا يشاوره المؤمن في ما يجوز وما لا يجوز. لكنّهم خلافًا للكاهن في القداس المسيحي لا يقودون طقسًا دينيًّا يُستحضَر فيه المقدّس.

تأثّرت اليهوديّة في ما بعد بالإسلام، ولا سيّما عبر مفكّريها الذين عاشوا الحضارة الإسلاميّة مثل سعديا غاؤون الفيومي المصري (ت ٩٤٢م) ويهودا هليفي (ت ١١٤١م) فبدأوا يسمّون تعاليم التوراة شريعةً بالعربيّة تأكيدًا لكونها شريعة الله المنزلة منه مباشرةً، وأن التوراة كلّها أو جزءًا منها نصٌّ إلهي. وذهب الأخير بعيدًا إلى درجة تحويل مفهوم الناموس إلى قوانين عقليّةٍ ومدنيّةٍ، في حين اعتبر الشريعة قانونًا إلهيًّا.

يعود التديّن الإسلامي والتوحيد المطلق ليحمل من جديدٍ إمكانيّات التوسّط وحاجاته، وذلك في الصوفيّة ـ التي يُنظر إليها خطأً على أنها مجرّد تديّنٍ شعبيٍّ عند السنّة ـ وفي التيّارات المركزية الشيعيّة. واقتربت بعض الفرق من جديدٍ في بعض الحالات المتطرّفة من فكرة التجسّد في المسيحيّة في بعض أنماط التديّن في الأندلس، وعند غلاة المتصوّفة والشيعة والإسماعيليّة والحركات الباطنيّة.

مثل أي دين آخر، شكّل الإسلام في حدّ ذاته عودةً إلى أصول. فكلّ دينٍ جديدٍ تقريبًا يبدأ من أنه يمثّل العودة إلى الأصول النقيّة المفترَضة طبعًا للديانة القائمة التي يشكلّ هو تمردًا عليها. ويتلخص الادعاء الأول عادةً بأنها حادَت عن أصولها الصحيحة؛ فالمسيحيّة تقول على لسان المسيح إنها «لم تأتِ لتغيّر الناموس بل لتكمله»، وهي تريد إعادة اليهوديّة إلى حقيقتها التي حادت عنها. والإسلام يظهر بدايةً باعتباره نفيًا لتعدديّة الآلهة والشرك، ثم عودة إلى تنقية التوحيد الإبراهيميّ مما علق به من شركٍ في الديانات التوحيديّة ذاتها. كأنه ينفي ما قبله كي يعود إلى ما قبل ما نفاه جامعًا تجربة

(٩) جمع «راف» أو «راباي»، وهو لقب رجل الدّين اليهودي وتعني السيد.

(١٠) جمع حاخام، وهو لقب آخر لرجل الدّين وتعني الحكيم.

ما بعده. فيكون الإسلام دين الإبراهيميّة مصدّقًا ما جاء من قبله، وعائدًا به إلى أصوله الأولى النقيّة قبل أن يطرأ عليها «الشرك»، وكما قلنا قدّمت المسيحيّة نفسها قبل الإسلام على أنها عودةٌ إلى جوهر اليهوديّة ضد المؤسّسة الدينيّة المتمثّلة بالصدوقيّن والفريسيين المتزمتّين، وأنها تكملةٌ للنبوءات.

لا بدّ هنا من أن نستدرك قائلين إنه إذا كان المصدر عن توحيد إبراهيم هو التوراة اليهوديّة، فلا إثبات فيها أنه موحِّد. وغالبًا ما يُشَخصَن إله إبراهيم في التوراة؛ فهو يجلس معه في الخيمة متّخذًا شكلّ رجلٍ، ويعقوب بن إسحق، من نسل إبراهيم، يتصارع مع الله جسديًّا في صورٍ وحكاياتٍ معبّرةٍ في التوراة. كما أن القرابين التي تقدّم إلى الله تقدّم لإطعامه فعلًا «لأنّه يحبّ الشواء» ويفصّل في إصحاحاتٍ طويلةٍ قطع اللحم التي يرغب فيها من الذبائح والقرابين، وأيّها يُترك للكهنة وللشعب. انظر التفصيلات في سِفر اللاويين ٦ و٧ خاصة مصطلح «رائحة سرورٍ للربّ» الذي يصف سرور الله برائحة شيّ الأضحيات المقدّمة إليه. أما في القرآن فتضحيات الأضحى ليست طعامًا لله: ﴿**والبُدْن جعلناها لكم من شعائر الله، لكم فيها خير، فاذكروا اسم الله صوافّ، فإذا وجبت جُنُوبُها، فكلوا منها وأطعموا القانع والمعتَّر، كذلك سخّرناها لكم لعلّكم تشكرون. لن ينال اللهَ لحومُها ولا دماؤُها، ولكن يناله التقوى منكم**﴾[١١].

لدينا هنا عبرتان: أن فكرة الله تزداد وضوحًا وتوحيدًا وانفصالًا عن العالم، وأن الأصوليّة قائمةٌ في الديانات جميعًا. كلّ تطورٍ يعني تمايزًا وانفصالًا تتبعه وحدةٌ أغنى ناجمةٌ عن التوسّط بين العناصر التي انفصلت. هذا التركيب الجديد بتمايزاته ووساطته، أي بصفاته التي هي عبارةٌ عن علاقاتٍ داخليّةٍ بين مكوّناته، يستدعي في كلّ مرةٍ ردّةً أصوليّةً ترافقه؛ إذ كان تأسيس كلّ دينٍ تثويرًا وتأصيلًا في الوقت ذاته. لكنّ التأصيل يجري في جذورٍ مفترضة يقود الاستناد إليها إلى غايةٍ مرجوّةٍ، هي اعتبار المبدأ الدينيّ الذي يجري تأسيسه الأقربَ إلى الأصل، وأنه هو مخلّص ذلك الأصل ممّا علق فيه من تحوير وتزوير. من هنا، ليست الأصولية ظاهرة نادرة أو غريبة

---

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة الحج،» الآيتان ٣٦ ـ ٣٧. أصل العادة في الحالتين رعوي. فالرعاة هم الذين يقدمون الأضاحي الدمويّة لمن يعبدون.

أو جديدة على الدين، بل هي مكوِّن أساسي في نشوء الديانات وتطورها.

وكما ينطبق ذلك على أصول التوحيد ينطبق أيضًا على فكرة التوسّط بين الله والعالم. فإذا كانت المسيحيّة قد جسّدت الله في حلول الروح القدْس كي تتوسّط مجسّرةً الهوّة المطلقة بين الله والمؤمنين والبشريّة، كذلك ينفي الإسلام الأول التوسّط الإلهيّ مؤكّدًا أن الأنبياء بشر، ومؤكّدًا الهوّة بين الدنيويّ والمتجاوز، في ما عدا حالة عيسى المسيح الذي يميّزه من باقي الأنبياء، وكذلك في حالة وحي الرسول محمد آخر الأنبياء والمرسلين، أي في حالة كلام الله الذي تلي على نبيّه في القرآن، وتنقطع الوساطة. ولا تلبث أن تعود من جديد في بحث المؤمن التقيّ الورع عما وراء الشعائر والفروض والظاهر من الدين، بحثًا عن الإلفة والودّ والتقوى والورع والمحبّة وحتى الرهْبة الفعلية، رهْبة المقدّس تملأ قلبه، لا في الخوْف من الحكّام أو العلماء، أو في عودة العائلة المقدّسة (المعروفة مسيحيًّا). وهي تعود عمليًّا في التشيّع إلى درجة حلول القداسة، وحلول «روح الله»، في سلالةٍ عائليةٍ بعيْنها هي آل البيت، لكن من دون وحي، فهذا ما يميّز الأئمّة من النبيّ. وبين الحلول والتجسّد يفصل خيطٌ رفيعٌ قطعته بعض الفرق، فقطعت العلاقة بالإسلام الأصليّ وكادت تشكلّ دياناتٍ جديدةً قريبةً من فكرة التجسّد في المسيحيّة.

فصَلت الديانات التوحيديّة بدءًا باليهوديّة في مراحلها المتأخّرة الله عن العالم، باعتباره إلهًا واحدًا عظيمًا كلّيّ القدرة يُشَبَّهُ مكانُ إقامته خارج العالم الدنيويّ بالسماوات. وجعل هذا الفصل العالمَ مكانًا لتأثير الإنسان، أي لفعله، كما فسح في المجال لثوابٍ وعقابٍ في الآخرة[١٢]. ويشترك كلّ من الإسلام واليهوديّة في هذا الفصل المطلق. وفي حالة المسيحيّة يجسّر التجسد الإلهيّ هذه الفجوة في صورة يسوع المسيح. أما الإسلام فعاد إلى الفصل المطلق، لكنّ الفجوة في حالة الإسلام يجسّرها النص القرآنيّ. من هنا لا بدّ من أن يكون النصّ من الله نفسه.

---

(١٢) يمكن تفسير فكرة الثواب والعقاب الأخرويين باعتبارها جزءًا من صيرورة العلمنة هذه، لأنها تتضمن «تأجيل» العدل الإلهي، وهو ما يعني أن الموجود في الدنيا هو عدل دنيوي لا أكثر.

لكن علينا أن نذكر دائمًا أن الفصل المطلق نظريٌ. وأن القرآن لم يكتفِ بوساطته، بل سمح لأشكال من الأرواح بأن تكون موجودة على الأرض، على شكل كائنات من بقايا الأحيائية على صورة الجنّ وغيرها التي كانت قائمةً في تصوّرات العرب لبيئتهم، وفي ديانات ما قبل الإسلام في الجزيرة. ولو لم يفعل ذلك لفعله التديّن الشعبيّ في أي حالٍ. فعادةً يصبغ التديّن الشعبي ما هو قائمٌ في ممارساته الدينيّة القديمة بلون الدين الجديد، وفي هذه الحالة يؤسلمه. والتديّن الشعبيّ يغرس الأرواح خلف الظواهر ويقدّس بشرًا بعينهم، ويجعلهم حتى فوق الخطأ والصواب، إلى درجة لا تمسّهم معها تعليمات الدين نفسه.

هذا يعني أن التعامل مع الأصولية بردّة فعلٍ ليس مقولةً متعلّقةً بردّة فعلٍ على الحداثة فقط؛ فإذا ما نظرنا إلى العلْمنة باعتبارها جزءًا من صيْرورةٍ تاريخيّة من التمايزات، وربط العلاقات بين ما تمايز (ونكرّر أنها تُسَمَّى علْمنة في الحداثة فقط، لكنّها جزء من عمليّة تطورٍ تاريخيّة طويلةٍ تعود إلى ما قبل الحداثة). نلاحظ أن الأصوليّة تنشأ بمعنى العودة إلى الأصل المتخيّل للوحدة قبل الانفصال، مع الفرق أن العودة انعكاسيّة في الوعي، أي أنها تأتي باعتبارها أيديولوجيا. وهي عمليّةٌ نشهدها في مجمل التطور التاريخيّ، بما فيها تأسيس الديانات ذاتها.

يمكن من زاوية أخرى النظر إلى التمايز باعتباره جزءًا من صيرورةٍ تاريخيّةٍ تشمل التمايز والتوحيد، والانفصال ثم الالتقاء في وحدةٍ أعلى. من هذه الزاوية يمكن التعامل مع مجرد تمأسس الديانات التي تحمل دعوةً أخلاقيّةً باعتبارها انفصالاً عن الواقع الدينيّ القائم، ولا يلبث أن يؤدي إلى حلولٍ وسطٍ مع المجتمع وبنيته، ثم عودة تكيّف الدين مع وظيفته الجديدة.

ربما تبدأ الفرق الدينيّة حركات احتجاجٍ سياسيّةٍ في إطار الدين والخطاب الدينيّ رافعةً راية مبادئ دينيّة فُرّط بها، كما قد تبدأ باعتبارها جماعة روحيّة صوفيّة أو غنوصيّة وغيرها. لكنّ تطوّرها مرتبطٌ بالظرف الاجتماعيّ والسياسيّ التاريخيّ الذي حكم نشوءها، ويولّد باستمرارٍ فرقًا دينيّةً منشقّةً[١٣] ترفض

(١٣) الأصل في اللاتينية طريق أو طريقة.

الحلول الوسط، وتعلن تعصّبها للتعاليم الأولى كما تفهمها، وتمسّكها بها إزاء «تفريط» المؤسّسة الدينيّة بها. وغالبًا ما استخدمت في تاريخ المسيحيّة كأنها كلمة سلبية في وصف المنشقين عن الملّة الأم (Denomination). نشير هنا إلى أن أصل التمييز في علم الاجتماع بين «فرقةٍ دينيّة» و«ديانةٍ» يعود إلى ماكس فيبر وإرنست ترولتش. والفرق أن الديانة باعتبارها طائفة دينيّة عندهما تعني حالةً ممأسَسةً ثابتةً يولد المرء فيها بشكلٍ طبيعيٍّ، أما الفرقة فهي ما اختار المرء أن ينضمّ إليه. وطبعًا لا ينطبق ذلك على خيار الفرد في حالاتٍ أكثر وأكثر ندرةً في الانضمام إلى ديانةٍ ممأسسةٍ قائمةٍ، كما أن كثيرًا من الفرق صارت دياناتٍ في الجيل الثاني، أو أنها تعمل فعليًا كأنها «ديانات» حتى وإنْ كانت تعتبر نفسها فرقةً من فرق الديانة أو مذهبًا مثل كثير من الفرق الإسلاميّة. وخلافًا لتمييزات فيبر وترولتش فإن المرء يولد هنا ابتداءً في إطار فرقةٍ أو مذهبٍ. ثم ينشأ التمايز الجديد بين المؤسّسة الدينيّة وجمهورها: كنيسة ـ رعيّة، أو كنيسة ـ طائفة أو ملّة ـ مذهب[(١٤)] (Denomination) من جهةٍ، وفرق دينيّة من جهةٍ أخرى[(١٥)]. وهنا أيضًا علينا أن نشير إلى أن ريتشارد نيبور (١٨٩٤ ـ ١٩٦٢) اعتبر الـ «ملة ـ مذهب» مؤسّسة ثالثةً بين الديانة والفرقة الدينيّة، وهي نتاج التميّز الأميركي. فهي ديانةٌ وكنيسةٌ ممأسسةٌ قد يولد المرء فيها، لكنّها تقبل أو تعترف بوجود خياراتٍ أخرى إلى جانبها في نوعٍ من سوق العرض والطلب، وبالمنافسة الحرّة فيها بين المنتجات المعروضة. وأصبحت هذه التسمية تطلق على الكنائس والتيارات الكنسية التي تسمى في العربيّة عادة طائفة دينية، وتتضمن علاقة بين مؤسسة دينية وأتباع هذه المؤسسة.

---

(١٤) اخترنا أن نترجم مصطلح sect بفرقة، بما فيها من تداعيات تفيد الصغر والتفرق والانشقاق، مع أنها تترجم عادةً إلى طائفة بالعربيّة ولأنّنا نترجم طائفيّة إلى (Sectarianism) بما يفيد الانغلاق. في حين اعتبرنا طائفة تقوم على أساس المذهب ترجمة دقيقة لمصطلح Denomination.

(١٥) لقد أغنى المفكر الألماني والمؤرخ وعالم الاجتماع إرنست ترولتش العلوم الاجتماعيّة بدراسات مهمة عن تكون الفرق والطوائف (الملل) عبر عمليّة تمأسس المسيحيّة والحلول الوسط التي خاضتها كي تتمأسس وردات الفعل الروحانيّة والسياسيّة الدّينيّة على هذا التمأسس في الفرقة الـدّيـنـيّـة. انـظـر: Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches= Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Translated by Olive Wyon, Halley Stewart Publications; no. 1, 2 vols. (London: G. Allen and Unwin; New York: Macmillan Co., 1931), vol. 1, pp. 40-42 and vol. 2, pp. 443 and 990-1000.

يرتبط هذا كله بالدور الاجتماعيّ الذي تؤديه. فمن الفِرَق ما يتحوّل إلى طوائف وملل في الجيل الثاني، ومنها ما يتمأسس باعتباره فرقة هي عبارة عن طائفةٍ صغيرةٍ ومغلقةٍ، أو تستوعبه المؤسّسة الدينيّة السائدة، ومنها ما يتلاشى وينحلّ ولا يبقى له ذكر.

تتميّز العلاقة القائمة في: مؤسّسة دينيّة ـ رعيّة أو مؤسّسة دينيّة ـ طائفة، بالتبعيّة أو العضويّة على أساس الولادة، ووجود حدودٍ جغرافيّةٍ أو إثنيّةٍ أو سياسيّةٍ للطائفة، وبوجود مؤسّساتٍ إداريّةٍ تدير المصادر الروحيّة والماديّة إلى حدٍّ ما. كما تتميّز بمنوالية التجربة والقدرة على صنع الحلول الوسط مع النظام الاجتماعيّ القائم، والتكيّف مع التغيّرات فيه. ويؤشّر هذا كلّه إلى نوع من المأسسة والثبات والاستقرار والوعي المرتبط بهما. ولا ينفي ذلك بالطبع حصول اعتناقٍ للدين من أفرادٍ يغيّرون ديانتهم، لكنّ هذا ليس ما تقوم عليه الديانة الممأسسة. هنا يقترب الدين من ولوج إطار مفهوم الهويّة الحديث باعتبارها أيديولوجيا.

أما الفرقة الدينيّة فلا تقوم بحكم تعريفها في أصل نشوئها على أساس الولادة، بل على أساس الاعتناق والقناعة، أو التجربة الذاتيّة، كما أنها انتقائيّة العضويّة وإقصائية، ومنغلقةٌ منسحبةٌ عادةً من المجتمع أو من الحلول الوسط مع ما تعتبره آفات جاء الدين ليصلحها مثلًا. لكن بحكم أنها تقوم على الاعتناق لا الولادة فإنها تواجه أزمةً في الجيل الثاني: ماذا يفعل أعضاء الفرقة مع أبنائهم؟ هل هم أعضاء تلقائيون في الفرقة؟ إن اعتبارهم أعضاءً تلقائيين يناقض مبدأ الاقتناع أولًا. كيف يربّونهم؟ ماذا يعلّمونهم؟ هذه الأسئلة إضافةً إلى غيرها مما ينجم عن الهزائم أو الانتصارات تؤدي عاجلًا أو آجلًا إلى المأسَسة في طائفةٍ دينيّةٍ وراثيّةٍ، أو إلى الانحلال. قد تتحوّل الفرقة إلى طائفةٍ أو ملّةٍ، أو تندمج من جديدٍ في الملّة، أو تتمأسس باعتبارها فرقة إقصائية مغلقة، وتكاد لا تستقبل متحوّلين عن دينهم، على عكس ما بدأت به، إذ تقوم فيها العضويّة على الولادة وحدها لا على الاعتناق.

وإذا دقّقنا النظر في تاريخ الأديان بما يمكّننا من صنع تعميماتٍ غير منفلتةٍ يمكن القول إن التصنيفات التي سنستخدمها في الأجزاء المقبلة من

هذا الكتاب بين تديّن شعبيٍّ ورسميٍّ، غالبًا ما شكّلت في الماضي أساسًا لنشوء دياناتٍ جديدةٍ أو لفرقٍ جديدةٍ. فغالبًا ما ألْبس التقوى والورع الشعبيّ المعتقدات المحليّة غير المسيحيّة في أوروبا لبوسًا مسيحيّة، كما ألبسا معتقداتٍ وممارساتٍ غير إسلاميّة لبوسًا إسلاميّة في مناطق انتشار الإسلام، وأعادا صوغها. وفي كثيرٍ من الحالات وَجَدَ قلق التديّن الشعبيّ وعدم اكتفائه بمجرد الالتزام بظاهر الدين وأداء الفروض من يصوغه في تنظيرٍ يؤسّس لأرثوذكسيّةٍ جديدةٍ تولّدت من نخبٍ ترجمت القلق والمشاعر والأسئلة الشعبيّة، وأحسنت صوغها في نظريّات صوفيّة الطابع، تلجأ إلى العرفان في فلسفاتٍ غنوصيّةٍ وغيرها.

على هذا النحو نبتت الدعوة المسيحيّة أيضًا في رأينا من التديّن الشعبيّ اليهوديّ المتأثّر بالثقافة اليونانيّة والرومانيّة وغير القادر على الاكتفاء بالفروض والشعائر التي مثّلتها المؤسّسة بـ «صدوقييها» و«حاخاماتها» ونقّادها المتزمّتين من «الفريسيّين». وقد تطوّر التديّن الشعبيّ إلى فرقٍ كثيرة، ووجد في ما بعد مخارج صوفيّةً في حركات الـ «حسيديم» والـ «إفيونيم» ولاحقًا «الكبالاه»، لكنّ التعبير الأرقى عن قلقه، وعن التركيبة الثقافيّة الحضاريّة التاريخيّة، كان في الدعوة المسيحيّة التي بدأت كما يبدو باعتبارها واحدة من هذه الحركات والفرق أو في هذه البيئة على الأقل. هنا تتحوّل الفرقة في التديّن الشعبيّ في ظروفٍ تاريخيّةٍ معيّنةٍ، وبلقائها ثقافاتٍ ومرجعيّاتٍ ثقافيّة جديدة إلى دينٍ جديدٍ. وهي التي قاومها اليهود بشدة باعتبارها مؤسّسة وحركات أصوليّة، فوجدت لها أتباعًا أكثر عند الشعوب الأخرى. نجد ما يشبه هذه الصيْرورة في الإسلام والمسيحيّة حتى توقّف نشوء الديانات الكبرى.

إنّ نشوء الفرق الدينيّة هو أحد أهم مظاهر توليد العلْمنة لنقيضها. وهي أكثر توترًا في علاقاتها مع واقع العلْمانيَة المنفصم من التيّار الرئيس في الديانات الكبرى[١٦] المتعايشة مع واقع العلْمنة، والمتطوّرة والمتعايشة مع

(١٦) Rodney Stark, «How New Religions Succeed - A Theoretical Model,» in: David G. Bromley and Phillip E. Hammond, eds., *The Future of New Religious Movements* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1987), p. 20.

صيرورتها. فإذا ما تعلْمنت مؤسّسات الديانات الكبرى أو أصبحت أكثر دنيويّةً أو أقلّ تلبيةً لحاجات بعض الناس الروحيّة نشأت القوى الدينيّة والكنائس التي تلبّي هذه «الحاجات الروحيّة». إن نشوء الفرق الدينية وعدم تحوّلها الى ديانات، وبالتالي قربها من أن تكون حركات اجتماعيّة أو دينية أكثر منها ديانات، هي مؤشر لوجود العلمنة من ناحية السلب.

توقّف تحوّل الفرق الجديدة إلى دياناتٍ في العالم المعاصر. وهي توقّفت عن النشوء والتولّد لأنّ الفرق أصبحت بذاتها نمط تديّنٍ في داخل المجال الدينيّ المحدّد، أي الذي حدّدته صيرورة العلْمنة. ما عاد هنالك مجال دينيّ اجتماعيّ شاملٌ كلّ شيء، بحيث يشكلّ هو أيضًا المجال الذي تجري في داخله التغيّرات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة لتتّخذ هذه التغيّرات شكل نشوء دياناتٍ. وأصبح كثير من التحولات السياسية والفكرية والعلمية والاجتماعيّة عمومًا يجري خارج المجال الديني.

من مؤشّرات الجدّة في حالة العلْمنة في الحداثة إذًا أنها ما عادت تؤسّس لدياناتٍ جديدةٍ، بل لأيديولوجيّاتٍ وحركاتٍ سياسيّةٍ علْمانيّة غالبًا، ودينيّةٍ في بعض الحالات. وكنا ختمنا الفصل عن تعريفات الدين بهذه النقطة، واستنتجنا أننا كي نعرف الدين في عصرنا لا بدّ من فهم عمليّة العلْمنة.

كان التعبير عن التحولات الاجتماعيّة والاقتصاديّة يجري في إطار الظاهرة الدينيّة الشاملة المتواشجة مع بقية الظواهر. وكلما تقلّصت شموليّة الظاهرة الدينية نشأت أنماطٌ من التعبير السياسيّ والاجتماعيّ خارجها. ويبدو لي أن فصل الدين عن الدولة هو جزء من عملية نشوء الدولة البيروقراطية المنظمة، وتمايز المجتمع من الدولة واستقلاله النسبي عنها، وبالتالي فهو جزء من عملية تمايز أكبر. إضافةً إلى ذلك إذا ما أصبح مقرّ الدين الرئيس هو المجتمع لا الدولة في تجليّات العلْمانيَة في الحداثة، فإنه ينتشر وينحسر في مجال المجتمع لا الدولة. ويصبح بهذا المعنى واحدًا من انتماءات الفرد في الحيّز العام، وجزءًا من الحريّات العامة في الدولة. فيولّد تمايز المجتمع من الدولة، وتمايز الفرد من الجماعة أنماطًا مختلفةً من التديّن، ومقارباتٍ مختلفةً للدين لم تكن معروفة في السابق،

ومنها انتشار التديّن الفردي والتدين الجماهيري. وينشآن في غياب الجماعة العضوية التي هي مهد للدين.

إذا عدنا إلى الوراء قليلًا في ضوء المنهج نفسه في رؤية العلمنة كجزء من صيرورةٍ تاريخيّةٍ، ونموذج نظري في تفسير عمليّةٍ تاريخيّةٍ من زاوية نظرٍ محدّدةٍ، يمكننا أيضًا أن نرى نشوء اللاهوت والفقه ودور كلٍّ منهما، ووظيفته. تبدأ الحاجة إلى اللاهوت والفقه مع بدء الحاجة إلى التوسّط بين الله والعالم، وبين الناس والله والسلطة. تنشأ الحاجة إلى هذه العلاقة المتجسّدة في اللاهوت وعلم الكلام، والشريعة والفقه. وتنشأ الحاجة إلى القانون مع تمفصل الوحدة بين عناصرها سلطة ومجتمعًا، وتميّز الله المطلق من كليهما مفهوميًا على الأقلّ. ثمّ، وفي هذا الإطار والسياق التاريخيّ، تنطلق بداية العلمنة الأكثر تحديدًا، والأكثر تعيّنًا، أو تبدأ العلمنة بمفهومها الضيّق كما يقال.

يمكن القول في السياق الإسلاميّ إن التمايز بين الدين والدولة، بمعنى إدراك متطلّبات الدولة العمليّة التي لا تقتصر على كون الدولة أداةً بيد الدين، قد بدأ مع الخليفة الراشديّ الثاني عمر بن الخطاب. لكنّ الخليفة الثالث عثمان بن عفان هو الذي وعى هذه الحقيقة، حقيقة تشّكل الدولة، بما في ذلك استنادها إلى عصبيّاتٍ أخرى غير العصبيّة الدينيّة، وإلى مصادر شرعيّةٍ جديدةٍ مثل توزيع المغانم والثروات لتأليف القلوب وتجميع الأنصار. وهو الذي سقط ضحيّة ازدواجية الواقع الإسلامي الجديد، بين استمراريّة الرسالة الروحيّة والدينيّة للإسلام من جهةٍ، ونشوء بنى المصالح الدنيويّة والقوة والسيطرة من جهةٍ أخرى. ومن الزاوية الدينيّة ليست الدولة بدايةً غايةً بذاتها بل هي أداةٌ بيد الدين، هكذا تبدو ويُنظر إليها، أو هي تبدو كأنها حقيقةٌ مجاورةٌ للدين. وأكثر من ذلك تبدو أداةً مفيدةً في نشر الدين، ثم تبدو متطلّباتها الدنيويّة منغّصةً على روحانيّة الحكاّم والمؤمنين ومبدئيّتهم . ولكنّها لا تلبث أن تصبح هي الهدف. لقد دفع الخليفة الراشديّ الرابع عثمان حياته ثمنًا لهذا التمايز بين الدولة والدين، وثمنًا للصراعات السياسيّة المصاغة بخطاب ديني متعلق بشرعية الإمامة في ظل هيمنة الثقافة الدينية. فهو الذي أدرك وظيفة الدولة في أن

«الله يزعُ بالسلطان ما لا يزعُ بالقرآن». ووَلّدَ هذا التمايز وإدراكه «الفتنة الكبرى» في الإسلام المبكّر أيضًا.

تتواصل عمليّة التمفصل بين الدين والدولة لمصلحة الدولة، ولمصلحة السياسة. من هنا فإن صيرورة العلمنة لا تبدأ بفصل الدين عن الدولة في أي مجتمعٍ، بل بتمايز البعدَين في الوحدة الواحدة، بحيث يبدأ أحدهما بالسيطرة على الآخر مولّدًا تمرداتٍ، وتديّنًا شعبيًّا، وردّات فعلٍ، وأصوليّاتٍ وسلفياتٍ، وغيرها.

لا تبدأ المجريات المؤدية إلى العلمنة بمعناها الضيق بفصل الدين عن الدولة، بل بتحوّل الدولة إلى العنصر الأقوى في مركّب دين/دولة. بحيث تتحوّل العلاقة إلى صراعٍ ينتهي إلى استخدام الدين مؤسّسةً وعقيدةً، ورجالَ دينٍ ونصًّا في عمليّة تبريرٍ للدولة. والاستخدام الأداتيّ له، بل وحتى الاستخدام المتبادل، هو بحدّ ذاته نوع من التمايز. فالاستخدام الأداتيّ بين عناصر مكوّنةٍ لظاهرةٍ يفترض أن عناصرها متمايزة حتى يكون استخدام أحدها الآخر باعتباره أداةً ممكنًا، وهو ما يثبّت فرقًا بين الدين والدولة في مرحلةٍ تاريخيّةٍ معيّنةٍ من نضوج عملية تأسيس الدولة، وبيان ملامحها بصفتها دولة لا تحتكر العنف بل تحتكر الشرعية فحسب، أكانت هي ذاتها مصدر الشرعية، أو تحتكر التواصل مع مصدر الشرعية ولا تحتاج إلى وسطاء معه.

من وجهة نظر أَمثلَةِ التاريخ الماضي فإن المبادئ الدينيّة التي تنظّم كيانَ المدينة في مجتمع النبوّة، تفرض الصبغة الدينيّة، في منظور عصورٍ لاحقةٍ، على شؤونٍ اعتبرت بعد زمنٍ طويلٍ دينيّةً فقط لكونها من مميّزات هذا المجتمع الذي يُفترض أنه مجتمع المؤمنين والأئمة الراشدين. كان مجتمع المدينة كيانًا اجتماعيًّا سياسيًّا دينيًّا منظّمًا هو أمة لا ينفصل فيها الدين والمجتمع والسياسة. وهو يسمى حاليًا دولةً بما هو تنظيمٌ سياسيٌّ للمجتمع. تُطلَق تسمية الدولة بأثرٍ تراجعيٍّ على هذا المجتمع المنظّم من خلال عمليّة إسقاطٍ على الماضي، يصبح بعدها ما أطلق عليه تسمية الدولة بأثرٍ رجعيٍّ هنا مشتقًّا من الدين، وكذلك كلّ ما هو إيجابيٌّ أو عادلٌ في ذلك المجتمع.

حين بدأت ملامح تمايز الكيان السياسيّ تبرز داخل هذه الوحدة، ووعيه لذاته في الصراع على السلطة، وهو الصراع الذي أحيا عصبيّات قديمة حصلت الازدواجيّة التي ما زالت ترافق التفكير بالدولة في المجتمعات الإسلاميّة حتى يومنا. ظهرت الدولة من دون دينٍ باعتبارها سلطانًا مستبدًّا، مجردًا، وخاويًا من الأخلاق. ومقارنةً مع حالة الانسجام الدينيّ السياسيّ في تصورات المرحلة الراشدة باعتبارها مرحلة من العدل الإلهيّ، كان التفسير الأقرب إلى استبداديّة الدولة هو حالة تجرّدها من الدين. من هنا بدت العدالة حالة استثناءٍ، ونوعًا من العجيبة والمكرمة، أو حالة تميّز الحاكم المؤمن فعلًا، وبدا الدين إمّا مسخّرًا في خدمة الدولة وفي تبريرها، أو منكفئًا عن الدولة والمجتمع إلى الروحانيّات، أو إلى الحياة الخاصّة. هذه الازدواجيّة هي التي دفعت باستمرارٍ إلى التوق إلى تلك الوحدة الأصليّة. هذا الحنين هو المشكلّ الأساسيّ لليوتوبيا في الذهن الإسلاميّ. من هنا ينبع كثير من المفاهيم السياسيّة في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة.

في سياقٍ آخر هو سياق الفكر السياسيّ الأوروبي، توصّل كارل شميت من دون تعليلٍ نظريٍّ إلى نتيجةٍ تفيد أن المصطلحات أو المفاهيم السياسيّة ذات الأهمية كلها كانت في الأصل مصطلحاتٍ لاهوتيةً. أي أنها عبارةٌ عن علمنةٍ لمفاهيم ومصطلحاتٍ لاهوتيّةٍ. كان ذلك في سياق محاولته فصل العوامل الدينيّة عن السياسيّة في ما سمي الحروب الدينيّة. جاء ذلك في الفصل الثالث من أطروحته **اللاهوت السياسيّ**[(١٧)] (*Politische Theologie*) في تحليله معنى السيادة. إذ احتلّت الدولة مكان الله في اللاهوت عند الحديث عن السيادة، ومن هنا فإن المصطلحات اللاهوتيّة التي تتوسّط العلاقة مع

---

(١٧) Carl Schmitt: *Politische Theologie; vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (München: Duncker and Humblot, 1922), and *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 9 Auflage [edition] (Berlin: Duncker and Humblot, 1996).

والترجمة الإنكليزية: Carl Schmitt: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Translated by George Schwab, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985), and *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Translated by George Schwab; Foreword by Tracy B. Strong (Chicago: University of Chicago Press, 2005). (Original Publication in 1922, and the 2nd ed. in 1934).

الله باتت تتوسّط العلاقة مع الدولة. وإذا كان ذلك صحيحًا فما العجب إذا قلنا إن المفاهيم السياسيّة العربيّة هي مفاهيم إسلاميّة فقهيّة معلمنةٌ، وإن المفاهيم العربيّة العلْمانيَة الحديثة هي مفاهيم معلْمنةٌ من لاهوتٍ آخر، وليس منها ما هو أكثر علْمانيَةً من الآخر من حيث المنشأ. لكن يكمن التحدي في الوظيفة التي تؤدّيها، وفي الغاية التي تستثمر من أجلها، هل هي خدمة غاية ديمقراطية أم استبدادية؟ هل تقود إلى عقلنة التفكير في السياسة والمجتمع أم أسطرته؟

ثانيًا: الإلحاق قبل الفصل

في أن حالة التمفصل الأولى بين الدين والسياسة هو إخضاع الدين للدولة. في أن التمايز الناجم عن التمدّن يفرز في الدين أنماطًا من التديّن ومؤسسّةً دينيّةً وتديّنًا شعبيًا. في أن العلمنة هنا تتخذ شكل استخدام الخطاب الديني وإخضاع المؤسسة الدينية للدولة. في أن الدولة تحتكر الوظائف الأخلاقيّة للدين. في أن الثورة على الدولة التي تستخدم الدين في الحداثة قد يتخذ شكل ثورة على الدين. وفي أن المعارضة قد تتخذ خطابًا دينيًّا ضد الدولة حيث المجتمعات لم تمرّ بعملية علمنة للوعي. وفي نوعين من العودة إلى الطبيعة ونوعين من العودة إلى الجماعة.

إن الفصل والتمايز باعتبارهما عملية علمنة، إنما هما تبسيط يسقط على الماضي أنموذجًا فكريًّا منطلقًا من موقف علماني في الحاضر. الصيرورة هي تمايز ناشئ تاريخيًّا. وقد ينتهي هذا التمايز إلى وعي بالانفصال بين الدين والسياسة، أو بين الدولة والمؤسّسات الدينيّة. وهذا قد يقود إلى نوعٍ من الرابط التعاقديّ، أو التواطؤ بفوائد متبادلةٍ. وغالبًا ما يؤدي في النهايةً إلى إخضاع الدين للدولة(١٨). وغالبًا ما تسبق هذه المرحلةُ من إخضاع الدين للدولة مرحلةَ تحييد الدولة في الشأن الدينيّ تاريخيًّا.

---

(١٨) هذا صحيح في الحالة التاريخيّة الإسلاميّة وفي المسيحيّة الشرقية ـ بما فيها البيزنطية- لكن في حالة أوروبا الغربية فإن هنالك استثناء، فقوة بعض البابوات في القرون ١١ و١٢ و١٣ أخضعت الدولة للدين ـ أو للمؤسة الدّينية على الأصح ـ لا العكس. كان ذلك قبل تمرد الملوك على الكنيسة وقيام الكنائس الوطنية.

من الضروري التذكير هنا بأن وجود مؤسّسةٍ دينيّةٍ مبلورةٍ، وواضحة المعالم والحدود، يسهِّلُ عمليّة ارتباطها وإخضاعها للدولة، وأن بعثرة المؤسّسة الدينيّة الإسلاميّة، وعدم وضوح شكلها، قد صعَّب على الدولة تنظيم العلاقة معها ومأسستها، وصعَّب بالتالي أيضًا إخضاعها لها، ما جعل العلاقة بين المجال الشرعيّ والمجال السياسيّ تتسّم بالاشتباك والتشابك في وقتٍ واحدٍ. وهو الأمر الذي سيدفع الدولة في بعض المراحل إلى محاولة تأسيس مؤسّسةٍ دينيّةٍ تابعةٍ لها، وتقنين المذاهب، والاعتراف ببعض المذاهب، وإقصاء غيرها كي تنظّم العلاقة معها. وفي الحالتين أَنجحت الدولة في إقامة مؤسّسةٍ دينيّةٍ إلى جانبها، أم عملت في كنفها أم لم تنجح، فإن غياب مؤسّسة دينيّة منظّمةٍ ذاتيًا وواضحة المعالم لا يعيق نشر الدين والتديّن اجتماعيًّا بل قد يُعتبرُ أحد عوامل نشره، إذ قد يتحوّل التبعثر والتشظيّ إلى حالة انتشارٍ كما في المجتمع الأميركيّ الذي ينتشر فيه الدين باعتباره عمليّة انشقاق كنائس قائمةٍ، وكما في المجتمعات الإسلاميّة. وكان غياب مؤسسة دينية واحدة موحّدة واضحة المعالم أحد أسباب كون المجتمعات الإسلاميّة مجتمعاتٍ أكثر دينيّة. وهذا لا يعني أن ليس في الإسلام مؤسسة دينية. ففيه من المؤسسات الدينية بقدر ما في المسيحيّة الأميركية، لكنه يفتقد إلى مؤسسة هرمية موحّدة.

في حالة المجتمعات الإسلاميّة لا بأس في أن نثبّت في الذهن حالة الأوتوقراطيّة في تحوّل الخلافة إلى ملكٍ عضوضٍ، والتي ازدادت حدّةً مع الوقت. فهي تجسّدُ حالةَ إخضاع الدين للدولة، وانشقاق الوعي الدينيّ إلى فقهٍ تبريريٍّ لمظاهر السلطان، بما فيها الاستبداد وعشوائيّة إرادة الحاكم من ناحيةٍ، وإلى فقه شعبيّ مقاد بالشعائر والطقوس والمواسم والخرافات، وإلى فقه شعبيّ روحانيّ، وفقهيّ ثوريّ في بعض الحالات المشهودة من ناحيةٍ أخرى.

ليس أدلّ من سيطرة الاعتبارات السياسيّة على الدين من نفور الوعي الشعبيّ الإيمانيّ الورع منها، وهو النفور المصاغ في قصصٍ مشهورةٍ، وطرائف ونوادر وغيرها عن تدخل فقهاء ورجال دين تلوّثوا بمال السلطان، يتملّقونه ويعملون في خدمته. وليست مصادفةً أن عبارة قميص عثمان بقيت

في الوعي السنيّ والشيعيّ مقولةً تدلّ على الاستغلال السياسيّ لحادثة قتلٍ وقعت. هنا موقف شعبيّ سنيّ وشيعيّ يختلط بالمرارة ضد الذرائعيّة السياسيّة عادمة الضمير. ومع ذلك علينا أن نذكر أن النصر كان في النهاية لمعاوية، الذي لم يتمتّع بعمق إيمان الإمام عليّ، وربما ليس بكاريزميّته الدينية[١٩]، وأن عليًّا على الرغم من عبقريّته وتقواه دينيًّا كان قد وجد نفسه في عزلةٍ حتى بين الصحابة، بغضّ النظر عن الأسباب[٢٠].

انتصر منطق الدولة والسياسة. وكان هذا هو انتصار معاوية. انتصر هنا منطق السياسة والسلطة في النهاية على حماسة الخِلافة الدينيّة. ويمكن القول أيضًا إن منطق الدولة انتصر على منطق الثورة (الدينيّة) بلغة عصرنا، وأن خضوع الدين للسياسة بدأ عمليًا مع تحوّل الدولة إلى مُلكٍ عضوضٍ يورّث من الأب إلى ابنه. ولا يمكن أن يكون نظامًا وراثيًّا تخضع فيه السياسة للدين. فشرعية النظام الوراثيّ الأولى وراثيةٌ، وشرعيته الثانية دينيّةٌ بمعنى تغطية الشرعيّة السلاليّة الوراثيّة بغطاءٍ دينيّ في مجتمعٍ يؤدي فيه الدين دور المكوّن الثقافيّ الرئيس، وقامت فيه الدولة لخدمة الدين. واتّجهت المعارضة الدينية إلى الوراثة بقوة أشد، جامعة بين الوراثة القبلية والقدسية الدينية في فرع من قريش هو أبناء علي وأحفاده.

لم تكن الفتنة كما يقول برهان غليون مجرّد صراعٍ على السلطة ولا حتى مجرّد حربٍ أهليّةٍ، بل كانت صراعًا أعمق بين تياراتٍ فكريّةٍ وخياراتٍ أخلاقيّةٍ، وبين دولةٍ وخلافةٍ[٢١]، وحتى صراعًا بين ثورةٍ ودولةٍ،

---

(١٩) قلنا الكاريزما الدّينية لأن الكاريزما الشخصية والسياسية لم تنقص معاوية كما يبدو، ولم تكن مشكلته في «القوة» بل في «الأمانة» باصطلاح فقهاء السياسة الشرعية. ولعل العقاد على حق إذ وصف معاوية بأنه «كان رجلًا قديرًا لكنه لم يكن بالرجل العظيم». انظر: عباس محمود العقاد، **معاوية بن أبي سفيان** (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٣)، ص ١٢.

(٢٠) للمزيد عن هذا الموضوع، وعن الفتنة الكبرى التي هزت المجتمعات الإسلاميّة طوال خمس سنوات لم يبق فيه مسلم خارج المعركة انظر: هشام جعيط، **الفتنة الكبرى: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ١٠٧. صدر هذا الكتاب بالفرنسية عام ١٩٨٩، وبالعربيّة عام ١٩٩١.

(٢١) غليون، ص ٧٩.

ودينٍ ودنيا، وتقوى وورعٍ من جهةٍ ووعي بالسياسة كلعبة قوّةٍ من جهةٍ أخرى. هذا إضافةً إلى كونها صراعًا على السلطة بين نخبٍ جديدةٍ أنجبها الدين الجديد، وقياداتٍ مجتمعيّةٍ عشائريّةٍ اقتصاديّةٍ/سياسيّةٍ قائمةٍ منذ ما قبل الإسلام وتبنّت الدين الجديد الذي تحوّل إلى ثقافةٍ مهيْمنةٍ(٢٢). وبهذا المعنى فإن بنية الدولة التي ساهمت في تأسيسها الفتوحات هي نفسها، لكنّها وعت ذاتها أوّل مرة منذ معاوية. والدولة الأمويّة هي ما يطلق عليها عادةً، بحقٍّ أو بغير حقٍّ، تسمية الدولة الإسلاميّة. والتأكيد هنا لمفردة دولة أكثر مما لصفة إسلاميّة. فعندما نستخدم عبارة «الحضارة الإسلاميّة»، أو «الدّولة الإسلاميّة» فإنّنا لا نعني أن الإسلام هو دولة أو أن الإسلام هو حضارة، بل إنّ هذه أوصاف للدّولة أو للحضارة بكونها إسلاميّة. وقد يعني ذلك أمورًا كثيرة، مثل أن لهذه الحضارة مميّزات إسلاميّة تميّزها من غيرها، أو أن لهذه الدّولة مميّزات إسلاميّة مثلما أن غالبيّة السكان مسلمين، أو أنها جاءت في حقبة سادت فيها ثقافة إسلاميّة، وغير ذلك من الأمور. لكن هذا لا يعني على الإطلاق أن الإسلام حضارة، أو أن الإسلام دولة. وحينما نقول الدّولة العربيّة فإنّما لا نعني أن العروبة هي دولة، أو أن هنالك نمطًا من الحكم هو نمط الحكم العربيّ، وإنما نعني أن لغتها عربيّة أو أن أغلبية سكانها عرب. ويمكن أن يكون وصف العروبة مشتقًا من أمور كثيرة وهو وصف مشروع. وكلمة دولة إسلاميّة أو حضارة إسلاميّة هي أيضًا وصف مشروع، لكن قلب الجملة واستبدال الحامل بالمحمول والمحمول بالحامل هو موضوع النقاش. نتابع فنقول ربما كانت

---

(٢٢) يمكن العودة هنا إلى تفسير هشام جعيط لطبيعة الصراع الذي عبّر عنه مقتل عثمان. وهو تفسير مخالف لتفسير عبد العزيز الدوري. لكن كليهما يؤكّدان وجود صراع بين قوى أرستقراطيّة قبليّة قديمة ومبدأ إسلامي جديد تحمله قوى سياسيّة جديدة. ومن الواضح أن عمر وأبا بكر مثّلا هذه القوى الجديدة، وأن الصراع عاد في عهد عثمان، وخاصّةً بعد الإثراء الكبير، ومراكمة الثروات جراء الفتوحات. ويؤكد هشام جعيط أن عثمان انتصر في نهاية الأمر للقوى القديمة التي واصلت الخلافة كملكٍ متوارثٍ في دمشق في سلالة بني أميّة، في حين أن من ثاروا عليه فعلوا ذلك باسم الإسلام. وهذا عكس ما يقوله عبد العزيز الدوري. انظر: جعيط، ص ٦٥ ـ ٦٧، وعبد العزيز الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١)، ص ٥١ ـ ٦٠. وهو أيضًا موقف المستشرق المعروف هاملتون غيب، انظر: H. A. R. Gibb, «The Evolution of Government in Early Islam,» *Studia Islamica*, no. 4 (1955), pp. 5-17.

الدولة الأموية دولةً إسلاميّة لا بمعنى تطبيق الشريعة بل بمعنى أنها أقرب إلى مفهوم الدولة الذي نعرفه، وبمعنى تطبيق قوانين المجتمعات القائمة مع إضفاء صبغةٍ إسلاميّة وتفسيراتٍ إسلاميّة عليها، وإدارة شوؤن دولةٍ ومملكةٍ بلغةٍ وخطابٍ إسلاميْن. كانت دولةً إسلاميّة بمعنى دولة المسلمين، وبمعنى تحالفها في مرحلةٍ لاحقةٍ مع مؤسّسةٍ دينيّة إسلاميّة قامت واسطةً بين النصّ والدولة، وبين دين المؤسّسة والتديّن الشعبيّ، وهي مؤسّسة الفقهاء. إنها أوّل دولةٍ إسلاميّة، لأنّها أول ظاهرةٍ في التاريخ الإسلاميّ تقترب من مفهوم الدولة.

أما الخلافة الراشدة في جانبها الفعليّ والأسطوريّ الذي راج عنها بعد مراحل، والتي انتهت مع الخليفة الراشديّ الرابع عليّ، فكانت خلافة إسلاميّة وراشدةً، لكنّها لم تكن دولةً. بدأت بالتميّز من النبوّة، واكتست بعض ملامح الدولة في مرحلة خلافة عمر بن الخطاب، وواصل عثمان طريق عمر. وبهذا فإن خلافة عليّ ليست إلا عودة عن هذا الطريق إلى الإمامة الدينيّة المحض، وما لبث أن انتهى نهايته الطبيعيّة في مواجهة منطق الدولة.

هذا الإلحاق للدين بالدولة بعد مرحلة نهاية الخلافة الراشدة، هو الذي حوّل الانقسامات الدينيّة المذهبيّة إلى انقساماتٍ حزبيّةٍ مرتبطةٍ بقوى وطموحاتٍ سياسيّةٍ. ولكنّ هذا الإلحاق لم يجعل من الدين مجرّد أداةٍ بيد الدولة، بل بقي قوّةً مؤثّرةً وثقافةً مهيمنةً تقيّد أيدي الحكام ويجري الانتفاض باسمها من حينٍ لآخر في سلسلة أزماتٍ وتفاعلاتٍ لا تنتهي. وبعد كلّ أزمةٍ كانت تقوم في كلّ مرةٍ توليفة جديدة من عنصرَي الدين والدولة تكون فيها الدولة أقوى وأكثر تأثيرًا في داخل التوليفة. فالمنطق نفسه الذي يحوّل الدين إلى أداةٍ في يد الحكّام يحوّله إلى أداةٍ في يد المعارضين للحكّام، وبالذات في المجتمعات التي يشكلّ فيها مرجعيّةً ثقافيّةً أولى. أما حيث جرت عمليّة علْمنةٍ معمّقةٍ، فإن الثورة على الحكّام الذين يستخدمون الدين قد تشمل عناصر ثورةٍ على الدين ذاته.

ليست مصادفة أن في حالة الوحدة غير الأيديولوجيّة بين الدين والممارسة الفعليّة لإدارة المجتمع باعتبارها ليست شريعةً بل صانعةً للشريعة،

أي في عهد الخلفاء الراشدين الحقيقيّ أو المتخيّل، لم يدّع الخلفاء أنهم خلفاء الله، بل خلفاء النبي السائرين على هديه وخطاه[٢٣]. في المقابل، اعتبرت السلالات القرشيّة الأمويّة والعباسيّة الحاكمة الخليفة خليفة الله وتعبيرًا عن حقّ الله وإرادة الله، بل هو سلطان الله. ذلك كلّه حين كانت كلمة سلطان ما زالت تعني قوّة السلطة (على وزن عمران وبنيان وغيرها) وقبل أن تصبح كلمة سلطان تعني شخصًا بعينه هو السلطان الحاكم أو الملك. وينبغي التأمل في تحول تعبيرٍ مجرّدٍ لوصف سياقٍ إلى اسم لقبٍ لفردٍ يحكم. وفي مفهوم خليفة الله ذلك إخضاع للدين أكثر منه خضوع للدين.

لا شكّ في أن خطبة الخليفة المنصور حالةٌ نموذجيةٌ لتصوير هذا السياق، وذلك في افتتاح حكم سلالةٍ جديدةٍ هي السلالة العباسية: «لقد أصبحنا لكم قادةً، وعنكم ذادة، نحكمكم بحقّ الله الذي أولانا، وسلطانه الذي أعطانا، وإنما أنا سلطان الله في أرضه وحارسه على ماله جعلني عليه قفلًا، إن شاء يفتحني لإعطائكم وإن شاء يقفلني». وكما يكتب محمد عمارة[٢٤] انتشرت لاحقًا عبارات أكثر غرابةً، ولا سيّما مع توطّد حكم السلاطين والاستبداد في لغة الحكم التركيّ والمملوكيّ المستسلمة للحكم السلطويّ من نوع: «إن السلطان ظلّ الله على الأرض» و«سيف الله المسلّط على رقاب العباد» و«نائبه الموكلّ بخلقه».

الهوّة واسعة بين الدولة والمجتمع في حالة الأوتوقراطيّة، ومحاولة إخضاع الدين لجسْرها يؤدي إلى نشوء أنماطٍ أخرى من التديّن خارج الدولة

---

(٢٣) «قال رجل لأبي بكر: يا خليفة الله. فقال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله. أنا راضٍ بذلك». انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، ٨ مج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ج ٣، ص ١٣٧.

(٢٤) محمد عمارة، **الإسلام والعروبة والعلمانية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١)، ص ٧٢. وطبعًا يكتب محمد عمارة ذلك من زاوية نظر ترى في هذه السلبيات نتائج تأثيرٍ سياسي حضاري من خارج السياق العربيّ، على عادة كثير من المفكرين الإسلاميين الذين ينسبون السلبيّ إلى غير العرب والإيجابي إلى العرب، هذا إذا رأينا بناء الدولة ومؤسساتها أمرًا سلبيًا. فهو لا بد من أن يتم بالتفاعل مع الدول القائمة خارج الجزيرة، إذ لم يكن فيها دول فعليّة. وكانت فارس وبيزنطة دولًا، وما جرى عمليًّا هو تبني جزءٍ من مؤسّساتها والتأثر بأخرى، مع ختمها جميعًا بخاتم الخطاب الثقافيّ الدّينيّ الإسلامي.

تزيد من توسّع الهوة. أما الدولة الأوروبيّة في العصر الوسيط فكانت أكثر روحانيّةً وأكثر تزمتًا والتزامًا بالدين. وعندما نشأت الحالة العلْمانيَة ساهم الأمر على المدى البعيد في تحوّل الدين من المجال القسريّ إلى المجال الأخلاقيّ.

بهذا المعنى فإن تمفصل أو تمايز المؤسّسة الدينيّة باعتبارها وظيفة اجتماعيّة تقود الشعائر، وتضع أصولها، وتصادر بعضًا من وظائف المشعوذين والسحرة في الماضي، هو من تطوّرات المدنيّة، ومظاهر تعقّد بنية المجتمع، وازدياد تركيبها بتحوّلها من جماعةٍ إلى بنيةٍ مجتمعيةٍ مركّبة. تعود هذه العمليّة إلى ما قبل نشوء الديانات التوحيديّة ولكنّ هذه الديانات سرّعت من تطورها. ومساهمة الديانات التوحيديّة منذ اليهوديّة في عمليّة التمايز المجتمعيّ هذه عظيمة، إذ لا توجد ديانة توحيديّة من دون مؤسّسةٍ دينيّةٍ[٢٥]، لأنّ الديانة التوحيديّة تحتاج بحكم تعريفها إلى وساطةٍ بين الواحد المطلق السماويّ والمتعدد النسبيّ الأرضيّ.

نشأت للديانة وظيفةٌ جديدةٌ ناجمةٌ عن تميّز الله من الناس ومن الدنيا، وعن تخيّله والتفكير به باعتباره كيانًا منفصلًا بشكلٍ مطلقٍ عن عالمنا. ومن هنا تزداد حاجة النظام الاجتماعيّ القائم من دولةٍ ورعيّةٍ إلى وساطةٍ معه تؤمِّنها المؤسّسة الدينيّة. وهي نفسها التي توحّد الشعائر والطقوس والمخيّلة في ما يتعلق بالله الواحد غير المرئيّ، والمنفصل عن العالم بشكلٍ مطلقٍ. الله الواحد يتطلّب طقوسًا وشعائر موحّدةً غير خاضعةٍ لتقلب الأحداث والأمزجة، ولا لإرادات الكهنة والملوك وموظفيّ الدول.

حتى في حالة الفصل المستمر بين المؤسّسة الدينيّة وغيرها من المؤسّسات الاجتماعيّة، وبين العاطفة الدينيّة وأماكنها المحدّدة، أماكن العبادة، من جهةٍ، والعالم الماديّ غير المسكون بالأرواح في الحداثة من جهةٍ أخرى، تبقى مساحاتٌ واسعةٌ للجمع بين هذه العناصر. وأقصد المادة

---

(٢٥) ليس المقصود كنيسة واحدة هرميّة كما في حالة المسيحيّة، بل المقصود هو وجود رجال دين، وسنّة دينيّة يلتزمونها في الطقوس والعبادات وغيرها، وأسس للدين حتى لو تعددت مذاهبه الفقهية.

والعاطفة، والقوى الخفيّة والطبيعيّة، وقدرات الإنسان وقدرات الآلهة. هذا الجمع هو مجال الأسطورة الذي يُحافَظ عليه في التديّن الشعبيّ، وفي الشعر والأدب، وفي حكايات الناس.

لأنّ الوحدة الأصليّة بين البعد العاطفيّ الدينيّ والبعد الدنيويّ التاريخيّ تبقى قائمةً في مجال الأسطورة ولا سيما في حالة التديّن الشعبي، فإن التدين يبقى عصيًا على التوتّرات التي ذكرناها آنفًا في حالة انفصال السياسة. وتبقى الأسطورة قائمةً في عالم الدين وفي عالم السياسة، وفي درجاتٍ مختلفةٍ من الوعي الإنسانيّ. فالأسطورة باعتبارها وحدة بين المادّة والشعور، وميلًا إلى تفسير الشيء بواسطة سردِ حكاية نشوئه على أنها حكاية ذات مغزى، تبقى قائمةً في المجاليْن المنفصليْن. وهي تُسْتثمَر وتُستَخدم أداةً من جانب الأيديولوجيّات العلْمانيّة والدينيّة على حدٍّ سواء. فالأيديولوجيا، علمانيَةً أكانت أم دينيّةً، ليست نقيض الأسطورة. نقيض الأسطورة هو التفسير العلميّ، أو للدقّة، الشكّ والريبيّة العلميّة ثم التفسير العلمي للظواهر. ولا يقوم أي نوع من أنواع الإيديولوجيّة بهذا الدور المفكّك للأسطورة، حتى لو كانت أيديولوجيا علمانيةً معاديةً للدين. فهي تقدم أساطير بديلة، لكنها تفكّك الأساطير بقدر ما تستخدم الأدوات العلميّة في السعي إلى تحقيق أهدافها. وتشكلّ أيديولوجيّاتٍ علْمانيّةً كثيرة أرضًا خصبةً، ودفيئاتٍ حاضنةً للأساطير القديمة التي تعيد إحياءها وتصبغها بلونها الأيديولوجي، لتأليف أساطير جديدةٍ.

كي تتمكّن المؤسّسة الدينيّة من التوسّط بين ما انفصل من عالم الإلهيّات والدنيا، عليها أن تبني سِلكًا مختصًا من الكهنة ورجال الدين «المهنييّن» المدرّبين والمنشغلين بقضايا الدين والطقوس والشعائر وقيادتها. وتقوم هذه الفئة الاجتماعيّة بالوساطة بين الدين والدنيا، وبين الله والمجتمع والدولة، ولاحقًا بين الفرد والمجتمع، والله والدولة عبر تنفيذٍ مستمرٍ ومثابرٍ لمهمّتيْن أساسيتيْن: **الأولى** عقْلنة العقيدة في الفقه واللاهوت وتحويلها إلى منظومةٍ متسقةٍ تتميّز بمنطقٍ داخليٍّ يمكن تدريسه والاشتغال فيه، بحيث تتحوّل إلى عقيدةٍ منظّمةٍ فعلًا، يمكن نقلها وتلقينها وتدريسها وقبولها بمجملها، بدلًا من أن تكون جملًا إيمانيّةٍ مبعثرة لا تقيم لاهوتًا. **والثانية**، تشكيل منظومة

أخلاقيّاتٍ دينيّةٍ. وبمعنى ما، فإن نشوء المؤسّسة الدينيّة كحالة مركّبة من توزيع العمل هو أيضًا بداية عمليّة علْمنةٍ من نوعٍ آخر على مستوى آخر، مثل فصل الله، باعتباره مطلقًا، عن العالم النسبيّ.

هذا هو الأصل في أن نقد العلْمنة الذي تتولاه التيّارات الأصولية يتضمن دائمًا نقدًا للمؤسّسة الدينيّة من الحركات الأصولية، بغضّ النظر عن نوع الانتقادات العينيّة التي تساق ضدّها. فالأصوليون في كلّ مرحلةٍ يشعرون ويتصرفون تجاه المؤسّسة الدينيّة، بوعيٍ أو من دون وعيٍ، كأنها تجسيدٌ لحالة انفصال المقدّس عن العالم، وطبعًا قبل أن يدركوا أن غضبهم ذاته[٢٦]، وهو ما أكنّيه انفعالًا تاريخيًّا، يشكلّ تجسيدًا لهذا الانفصال أيضًا. من هنا فإن ردّة الفعل الرافضة للفصل تشمل في نقدها عادةً المؤسّسة الدينيّة باعتبارها مؤسسة بغضّ النظر عن الحجج التي تساق عن فسادها أو انشغالها بالمظاهر، وابتعادها عن جوهر الدين، واستخدام الدولة لها. فالمؤسّسة الدينيّة هي تجسّدٌ لانفصال المقدّس عن الدنيويّ إلى درجة الاستكانة لفكرة «فصل الدين عن الدولة».

هذا الجوهر الأصيل يجمع حركاتٍ وتّياراتٍ شديدة التمايز مثل الصوفيّة والأصوليّة وجميع التيّارات والحركات القلقة (غير المرتاحة) من التجليّات المتتابعة لفصل الدنيويّ عن المقدّس. نحن نرى هذه القلق بتعبيراته المختلفة والمتصارعة أحيانًا في انزعاج يكاد يكون فطريًّا من المؤسّسة الدينيّة التي تجسّد الانفصال، ثم تحوِّل الانشغال بالدين بذاته إلى مؤسّسةٍ من مؤسّسات الدنيا. وجدنا هذا النفور عند الحركات الخلاصيّة القروسطيّة، وأهمها حركة يواكيم فلورا (الزهور) (Joachim of Flora/Gioachino da Flora c. 1135 -1202)، الراهب من كلابريا الذي قاد حركةً خلاصيّةً واسعةً ضدّ المؤسّسة الكنسيّة في القرن الثاني عشر، مؤكّدًا التديّن الداخلي، و«دين الروح الحقيقية» المشترك للبشر كلهم[٢٧]. وهي الحركة التي اعتُبِرَت هرطقةً، وقُمِعَت بشكلٍ دمويٍّ وجُنِّدت

---

(٢٦) يبدو أن هذا الانفعال ـ أو الغضب- ظاهرة عامة في الأصوليّات؛ إذ عرّف أحد الأذكياء الأصوليَّ في السياق الأميركي بأنه «مسيحي إنجيلي (Evengelical) غاضب من شيء ما».

(٢٧) تبنى هذا المصطلح لاحقًا فلاسفة وشعراء مثل نوفاليس وشيلينغ في القرن التاسع عشر.

ضد أفرادها محاكم التفتيش في عمليّة صيدٍ تشبه صيد الساحرات[٢٨].

من هنا، ومن منطلق نقد المؤسّسة الدينيّة، نجد عند كالفن ولوثر عنصرًا يكرّر نفسه في مثل هذه الحركات في التاريخ، بما فيها الحركات الإسلاميّة، وهو الكهنوتية الكونيّة لكلّ فردٍ مؤمنٍ، أي أنّ كلّ فردٍ مؤمنٍ هو بمعنى ما رجل دين، فمعنى أن لا مؤسّسة دينيّة ولا رجال دين (إكليروس) عندهم هو أن يصبح الجميع رجال دينٍ. ولا شكّ في أن هذا هو أحد أوجه الشبه بين البروتستانتيّة باعتبارها حالة أصوليّة نصيّة لا تعترف بسلطة خارج النص، ولا بوساطة معه، والأصوليّة الإسلاميّة التي لخّصها أبو الأعلى المودودي بجملة مضمونها أن يكون كلّ مسلمٍ «خليفةً»، بحيث يصبح المجتمع الإسلامي الفاضل مؤلفًا من مجموع «الخلفاء» فيه، أي المؤمنين، فهي أيضًا لا تعترف بمؤسّسة رجال الدين، وتعتبر كلّ مؤمنٍ «خليفةً»، ولا تعترف بالحاجة إلى وساطةٍ شخصيّةٍ مع الله.

في حالة وجود مؤسّسة دينيّة عالميةٍ، كما في حالة الكاثوليكيّة، تنحو هذه النزعة بحدّ ذاتها إلى تحطيم البنى العالميّة الأمميّة للإكليروس، وتجعل البنى محليّةً، أي وطنيّة، مع تشديدٍ على أهمية العلمانيين، أو الدنيويّين (Laymen) (أو المدنيّين لاحقًا، بمعنى من ليسوا رجال دين)، أو عامة الناس إذا صحّ التعبير، وهذه أيضًا في حدّ ذاتها عمليّة علمنةٍ بمعنى دنْيَوَة. ولا بدّ من أن تتخذ طابعًا قوميًّا مع انتشار الروح الوطنّية الدولتيّة عند الدنيويّين بالمعنى أعلاه، أي من هم ليسوا رجال دين من عموم الناس.

منذ بداية الدولة الوطنيّة تنشأ نزعة لتحويل الكنيسة إلى أداةٍ بيد الدولة، وتحويل رجال الدين إلى جهازٍ وظيفيٍّ في الدولة. وبعد أن كان الدين هو الوسيط بين المنفعة الخاصّة والخيْر العام، يصبح في الإمكان أن تؤدي الوطنيّة هذه الوظيفة. ولنأخذ كيف أنهى شبينوزا كتابه عن **اللاهوت والسياسة** الذي تطرّقنا إليه مرات عدّة في هذا الجزء من الكتاب. يقول شبينوزا في هذه المرحلة من العلْمنة التي يراد فيها قصر الخيْر العام على وظيفة الدولة: «ليس

(٢٨) ليس في الإمكان إطلاقًا تجاهل تأثير هذه الحركة والأجواء التي ثارت حولها في الحركات والانتفاضات الشعبية العمالية وغيرها في القرون التي تلت في أوروبا.

هنالك حكم خاص يمارسه الله على البشر، ويتميّز من ذلك الذي تمارسه السلطة السياسيّة، وإن ممارسة العبادات الشرعيّة وأفعال التقوى الظاهرة يجب أن تتّفق مع سلامة الدولة ومصلحتها، وهذا يعني أن تقوم السلطة العليا وحدها بتنظيمها وتفسيرها، وأنا أتحدّث هنا صراحةً عن أفعال التقوى الظاهرة والعبادات الشرعيّة، لا عن التقوى نفسها أو عن العبادة الباطنة لله، أي عن الوسائل التي تستطيع بها الروح الإنسانيّة تعميق الله من أعماقها الباطنة بإخلاصٍ كاملٍ، إذ إن هذه العبادة الباطنة لله، وهذه التقوى تتعلّق بحقّ الفرد الذي لا يمكن تفويضه لأحدٍ سواه»[٢٩]، ثم يتابع شبينوزا قائلًا: «لا شكّ في أن الحب المقدّس للوطن هو أسمى صورةٍ للشعور بالتقوى يستطيع الإنسان أن يظهرها. فلو زالت الدولة، لكان معنى ذلك زوال كلّ شيءٍ خيّرٍ، وضياع الأمن في كلّ مكان ولانتشر الرعْب والفسوق... ويترتّب على ذلك أولًا أن حبّ الجار لا بدّ من أن يكون فسوقًا إذا أدّى إلى الإضرار بالدولة، وأن الفعل الفاسق يكتسب بعكس ذلك طابع التقوى لو كان يؤدّي إلى المحافظة على الدولة. فلنفترض مثلًا أن أحدًا قد هاجمني وأراد أن ينتزع مني ردائي، فعندها يقضي الإحسان بأن أعطيه إيّاه، وأن أعطيه معطفي أيضًا. لكن حينما يحكم المرء على هذا الفعل بأنه خطرٌ على بقاء الدولة، يصبح من التقوى أن أقدّم السارق إلى العدالة، حتى لو كان معرضًا للحكم عليه بالموت»[٣٠].

انتقلت الوظيفة الأخلاقيّة المتعلقة بالخَيْر العام إلى الدولة. وهنا يتم الحوار والصراع على تحديدها في القوانين والدساتير، والعلاقة بين المجال العام والخاص، وغيرها. وما دامت الدولة تقوم بذلك فإنها تضطلّع بوظيفة إقامة سلطان الله على الأرض. وما دام المؤمن يحترم قوانين الدولة ويلتزم مصالح الوطن فإنه كمن ينفّذ وصيّة محبّة الله. (وطبعًا هذا غطاء دينيّ/ فلسفي، إذا صحّ التعبير، لأخلاقيّاتٍ جديدةٍ غير دينيّةٍ في الواقع، لأنّ شبينوزا المعبّر الأفضل عن هذه الفلسفة هو من يقول أيضًا في النص نفسه إنه لا يقصد الدين الروحيّ الباطنيّ العميق الذي يبقى في نفس الفرد. وهو

---

(٢٩) باروخ سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ٤٢٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

ما يتبقى من الدين عمليًّا عنده). وليست مصادفة أن تنشأ هذه النظريات كلها، بما في ذلك نظريات العقد الاجتماعيّ، ونظريات توماس هوبس عن شرعية الدولة وتشبيهه لها بالإله الدنيوي، في مرحلة نشوء الملكية المطلقة، بعد الحروب الأهليّة الدينيّة، وبعد إخضاع الكنيسة لسلطة الدولة.

للتديّن الداخلي تاريخٌ سابقٌ في التمايزات التي أطلق عليها لاحقًا اسم العلمنة. تتضمّن العودة إلى التديّن الداخليّ نوعًا من العودة إلى الأصول، كما تتضمّن نوعًا من العلمنة في الوقت ذاته[٣١]. لذلك غالبًا ما تُشتّق من هذه العودة نفسها تقاليد مختلفة، فمثلًا يجري التأكيد أن السيد المسيح لم يرغب في بناء كنيسةٍ أو طائفةٍ، هذا مؤكّد، بل أكّد تواضع التديّن، وعدم إبرازه، وعدم التظاهر به[٣٢].

عندما تنتشر الدعوة إلى العودة إلى هذا التديّن الداخلي الروحانيّ المسيحيّ، فإن هذا قد يعني معاداة المؤسّسة الكنسيّة القائمة، إمّا بنشر خطاب العدالة والبساطة المسيحيّة الأولى ضد الأبّهة والفخامة الكنسيّة، أو برفض الوساطة مع الله ورفض الهرميّة الكنسيّة حتى يصبح كلّ متديّنٍ رجل دينٍ في حالة الأصولية. وكلاهما نتاج عملية تمايز الدين من المجالات الاجتماعيّة الأخرى. وحين تنشأ الأصولية في مجتمع تميّز فيه الفرد، يمنح كلّ مؤمن فرد فرصة امتلاك الحقيقة الدينية، لا حقيقته النسبية، بل الحقيقة الدينية بوصفها حقيقة مطلقة، ما يؤسّس لنوعٍ جديدٍ من القسْر والسيطرة، وعدم التسامح وفرض الرأي. وكلاهما نتاج عمليّة الفصل نفسها.

تشهد المسيحيّة في حالتها الأصوليّة الإصلاحيّة هذه وعودتها إلى النص «عودتيْن» أخريَيْن إلى الطبيعة والبساطة بعيدًا من الاصطناع والادعاء والتظاهر:

ـ عودة إلى ما هو «طبيعيّ» و«بسيط» بعيدًا من زخرفة المؤسّسة الدينيّة

---

(٣١) من هنا يصدق الباحث رفيق عبد السلام حين يقول: «الذلك لا يتردد فيبر في القول بأن أقرب طريقٍ للعلْمنة يمرّ عبر التعبيرات الصوفيّة الباطنيّة». رفيق عبد السلام، **في العلمانية والدين والديمقراطية: المفاهيم والسياقات** (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٨)، ص ٧٢.

(٣٢) انظر: **الكتاب المقدس**، «انجيل متى،» الفصل ٦، الآيتان ٥ ـ ٦.

ومن الشكل في اتجاه المضمون البسيط والأصيل للإيمان، وعودة إلى العائلة والجماعة الوطنيّة أو القوميّة وحتى العرق.

ـ عودة إلى الطبيعة بحثًا عن منطقها وقوانينها (قانون الطبيعة) تنحو منحى تأكيد استقلاليّة العقل البشريّ، وبحثه عن نظامٍ عقليٍّ في الأشياء. ويجري ذلك بدايةً في إطار الإيمان، من دون إنكار مكانة الله ووظيفته، إذ يبقى الله سببًا أصليًّا قديمًا، «خلق الأشياء بأسبابها»، وهو علّة الوجود وسبب الكلّ من دون أن تكون العناية الإلهيّة سببًا مباشرًا لكلّ ظاهرةٍ على حدَةٍ، فلكلّ ظاهرةٍ سببها وتفسيرها في هذا العالم. يبدأ الأمر إذًا باعتبار الله علّةً أولى، لا سببًا لكلّ ظاهرةٍ على حدَةٍ، إلا بمقدار ما تعتبر القوانين التي تحكم علاقة الأشياء نابعةً من هذه العلّة الأولى. وهذا لا يعفي من الحاجة إلى دراسة كلّ ظاهرةٍ على حِدَة.

كان معظم الباحثين عن منطق الطبيعة الداخليّ الذي يمكن فهمه وصوغه بالعقل متدينيّن بالمعنى أعلاه، أو متدينيّن جدًا، كما في حالة نيوتن الذي اعتبر نفسه وهو يكتب قوانين الحركة والجاذبيّة كأنه يكتب لاهوتًا طبيعيّا، ويكتشف منطق الخالق الذي وضعه في الكون، والأمر نفسه في حالة عددٍ كبيرٍ من العلماء التجريبيين.

إن عقْلنة اللاهوت والفقه والأخلاق الدينيّة تشمل، بحسب فيبر مثلًا، تأثيراتٍ ثقافيّةً عميقةً جدًّا في الطبقات الاجتماعيّة التي تحملها، ومن هذه التأثيرات: الفصل الكامل بين الله والعالم، وتفرّد الفرد مباشرةً أمام الله يجعل الوسيط هو النص الدينيّ وحده كما يفهمه الفرد، والقرار الأخلاقيّ، والتجربة الخلاصيّة العاطفيّة، والتواصل الفرديّ مع المقدّس (وهو ما تُدرّب عليه بعض الكنائس البروتستانتية أبناءها). قد تتحوّل هذه معًا مع العودة إلى تقشفيّة المسيحييّن الأوائل وزهدهم ضدّ مظاهر البذخ والأبّهة الكنّسية، وإلى نظامٍ وانضباطٍ شخصيٍّ صارمٍ بحيث تفتح مجالا واسعًا للبحث عن الخلاص في العمل والاجتهاد. وهنا بالتحديد اكتشف ماكس فيبر الأخلاق البروتستانتيّة التي تشكلّ حاضنةً لنشوء أخلاقيّاتٍ رأسماليّةٍ عمليّةٍ وإنتاجيّةٍ وتقشفية الطابع ضد بذخ الإقطاعّية وفخامتها وزرْكشتها. يمكن رؤية السلفيّة البروتستانتيّة إذًا كحالة «علمنةٍ» بإعادة صوغ العقيدة المسيحيّة بكاملها والقائمة على أساس

استقلال العالم عن الله، واستقلال مملكة الله عن مملكة البشر، ومملكة الكمال عن مملكة الخطيئة، وذلك بإعادة الاعتبار إلى العالم الدنيوي دينيًّا، بمعنى أهمية ما يجري فيه دينيًا باعتباره مجالًا للعمل الإنساني، وبفصل الفرد عن المجتمع في تجربته وخلاصه الدينيّ والدنيويّ. ووقوفه باحثًا عن العناية الإلهيّة والغفران والخلاص وحده أمام الخالق[٣٣].

لا يلبث هذا النوع من العودة إلى الطبيعة أن يتضمن البحث عن نظام ومنطقٍ طبيعييْن، وحتى تأسيس ما يعتبر أخلاقًا طبيعيّةً في بعض الحالات، وحقًّا طبيعيًا أيضًا. للانفصال وجهان دائمًا، ولكلّ وجهٍ وجهان وهكذا.

قد تكون العودة إلى الطبيعة رومانسيّةً ومبتعدةً عن «فساد المجتمع وخطيئته»، باحثةً عن الهدوء والطمأنينة في الطبيعة والسلوك الطبيعيّ الذي يصل ابتعاده من طقوس الوساطة مع الله أي الشعائر الكنسيّة إلى حدّ احتقار أي تكلّفٍ، والنزوع إلى البحث عن المباشر والبسيط والواضح في كلّ شيء. وقد تكون عودةً إلى الطبيعة باعتبارها عالَمًا قائمًا بذاته وله منطقه. وقلّما نجد في بدايات العلم الحديث عالِمًا اشتغل وبحث في الطبيعة في العمق (الفيزيائيون والكيميائيون)، أو بحثوا في الطبيعة على السطح (الرحّالة والمكتشفون الجغرافيون) إلا اعتبر الجهد البحثيّ ذاته شكلًا من أشكال التعبّد، ونوعًا مكتومًا من خدمة الخالق والتقرّب إليه.

يشهد هذا التغيّر في الموقف من الدين والمؤسّسة الدينيّة نوعيْن من العودة إلى الجماعة[٣٤].

ـ عودة إلى تأليف جماعاتٍ إيمانيّةٍ وخلاصيّةٍ تشكلّ ثقافاتٍ فرعيّةً دينيّة، وتعيش بموجب التعاليم الحرفيّة للكتاب المقدّس في نوع من تطبيق الشريعة الإلهيّة، أو العيش كما عاش المؤمنون المضطهدون الأوائل.

---

(٣٣) انظر لهذا الغرض من بين كتابات كثيرة لماكس فيبر وتلامذته من أمثال تالكوت بارسونز: Max Weber, *The Sociology of Religion*, Translated by Ephraim Fischoff; Introd. by Talcott Parsons (Boston: Beacon Press, 1963), pp. 436, 542-543, 574-575 and 578.

(٣٤) David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005).

صدر هذا الكتاب في عام ١٩٧٨ عن منشورات أكسفورد.

انتشرت هذه الجماعات وهذا النوع من ردات الفعل في بدايات الحداثة والثورة الصناعيّة ما زال يبرز هنا وهناك في أميركا، وفي دول العالم الثالث على شكل الحركات الحلوليّة المختلفة بتجدّد حلول الروح القدس على أفرادها، وحتى الدعوة إلى فعل كلّ شيءٍ، للتمهيد لعودة المسيح المخلِّص بموجب الرؤيا. وفي المرحلة المعاصرة تشكلّ الكنّائس الحلوليّة إلى جانب الصحوة الإسلاميّة أهم صحوةٍ دينيّة في العالم، فقد بلغ أتباع الكنائس الحلوليّة ما يقارب ٢٥٠ مليون شخص.

ـ العودة من نقد الطقوس والشعائر إلى تطوير نمط تديّن القلب والأخلاق التنويريّ الذي يرى في التديّن نوعًا من محبّة الخيْر و«الجيرة الحسنة»، بمعنى العلاقات الإنسانيّة الخيّرة، وفعل ما هو صحيح وخيّر في المجتمع، أو فعل ما ينبغي أن يفعل من دون انتظار أجرٍ على هذه الأرض.

من الممكن والمفيد بحثيًّا تتبع نشوء أنواع التديّن من خلال عمليّة انفصال ما كان موحّدًا ثم عودة إلى تركيب عناصر بات بينها اختلاف وتمايز في داخل المركّب، ثم انفصالها من جديدٍ نحو حالةٍ أكثر تركيبًا يضيق فيها أكثر فأكثر حيّز الدينيّ النصيّ الأصليّ. وهذا يدفع بدوره إلى ردّة فعلٍ للدفاع عن الحيّز الدينيّ الذي ضاق. وطبعًا هنالك فرق في درجات الدفاع وحدّته، بين أن يأتي على خلفيَة التطور الجاري باعتباره صيْرورة تدريجيّةٍ، وأن يأتي على خلفيّة الفصل عنوةً، وبتدخلٍ خارجيٍّ ومن دون تدرج. فمثلًا في حالة التحديث القسريّ من الخارج، أو في حالة العلْمنة كعمليّة بناء الاستعمار جهاز دولةٍ وجيشٍ، تتحوّل الوحدة القائمة والدفاع عنها ضد الفصل إلى دفاعٍ عن هويّةٍ ضدّ عدوانٍ خارجيٍّ، أو ضدّ هويّات أخرى.

تطور في الديانات التوحيدية، وفي الغرب بشكل خاص، فكرٌ دينيٌّ يرى في الله رجلًا أسمى، أو كائنًا عاقلًا مشخصنًا مثل الأب أو الأخ الكبير الذي يراقب من مكان جلوسه في السماء ويعاقب ويكافئ، وله مؤسسة ورجال ووكلاء. وقد يأخذ هذا الفكر استعارة الأب بحرفيتها، ويتصورها حالة أبوية تتلاءم مع تصورات المجتمع البطريركي للعائلة والدولة. وتستدعي شخصنة الإله تصويره كأنه أخ كبير في السماء أو كأنه إنسان غاضب أو كامل يطلب منا أمورًا غامضة، أو غير واضحة الأسباب، أو يطلب من

الناس عبادته أو غير ذلك. ويقود التساؤل عن منطقية ذلك إلى مواقف نقدية من فئات من البشر تعلمنت ثقافتهم وتعقلنت، وعوّدتهم الحياة في العالم الصناعي ومنجزاته التقنية على رؤية الدنيا بشكل مختلف، ولا يمكنهم أن يقبلوا بمثل هذه الصور. ثم تأتي ردة الفعل الفلسفية المتمسكة بالمطلق بتبني فكرة مجردة عن الله باعتباره كائنًا مطلقًا كليّ العقل والخير من دون أي صفات أخرى أو أفعال أخرى تؤدي إلى نسبيته وتتناقض مع كليّته (ما يشبه التعطيل الذي اتهم المعتزلة أنهم وقعوا فيه في محاولاتهم المعلّله لرفض التشبيه والتجسيم). هكذا نشأت التيّارات الربوبيّة التأليهيّة التنويريّة التي تعتقد أن الكمال المطلق لا يحتاج إلى أن يفرض تشريعات أو أوامر على أحد. وهكذا نشأ معها النقد العلموي الإلحادي الطابع الذي يرى أن شخصنة الله تؤدي إلى كلام متناقض تجعل الصلاة نفسها متناقضة.

من ناحية أخرى نشأت مواقف متمرّدة في داخل الدين نفسه مثل التيّارات الصوفية التي ترغب في التواصل مع الله عبر المحبة غير المشروطة. وهي قد تصل في حالاتها النظرية المجرّدة إلى نتائج شبيهة باستنتاجات التأليهية، لجهة كمال الله كحب كامل، وعدم «حاجته» إلى فرض فرائض على المخلوق.

ثالثًا: تعيينات

نتوقّف لتمييز معاني العلمنة كي لا تختلط الأمور لاحقًا. العلمنة هي نموذج سوسيولوجي في فهم المراحل الحديثة وتفسيرها في عمليّة تمايزٍ وتمفصلٍ بدأت منذ وعي الدين باعتباره دينًا، ويمكن اعتبارها مثل أي تمايزٍ صيْرورةً تاريخيّةً جاريةً منذ بدأ تطور المجتمعات البشريّة. وهي لم تسمَّ علمنةً طبعًا، لكنّها في رأينا صيْرورةٌ تاريخيّةٌ لتمايز العناصر الدينيّة والمجتمعيّة بأشكالٍ مختلفةٍ، ولا تقبل هذه الصيْرورة أي تنميطٍ أيديولوجيٍّ نهائيٍّ لها. والعلمنة بمعناها الضيّق باعتبارها تطورًا تاريخيًّا متعيّنًا منذ فجر الحداثة والثورة العلميّة تتجلى في انحسار الدين من مجال فكري واجتماعيّ بعد آخر، بما في ذلك تحييد الدولة في المجال الديني، وتحييد العلم دينيا وغيرها.

هذا التطور التاريخيّ الأكثر تعيينًا ينقسم أيضًا إلى معنييْن: واسع

وضيّق. فلدينا في أوروبا «العلمنة» التي بدأت منذ أكثر من ٨٠٠ عام مع بدء فقدان الكنيسة احتكارها السيطرة الثقافيّة والاجتماعيّة الكاملة، وكان ذلك عبر تمايزاتٍ في داخل وظائفها، أو عبْر انحسارها من مجال سيطرةٍ تلو آخر في جدليّةٍ مع توسع نطاق سيطرة الدولة، ومن مجالٍ معرفيّ تلو آخر في العلاقة مع الفنّ والأدب والموسيقى والعلم، وكلّها مجالات بدأت باعتبارها وظائف ضمنها. «العلمنة» بهذا المعنى هي أيضًا جزء من ظاهرة التخصص وتوزيع العمل في المجتمعات البشرية. وعلينا أن نفرد أهميّةً خاصّةً لانتشار العلم والعقلنة، لأنّ من دونهما لا تُفهم هذه «العلمنة» بالمعنى الحديث. ثم لدينا «العلمنة» باعتبارها فصلًا واعيًا ومقوْننًا، أي أنه نتاج تلك العمليّة الطويلة، لكنّه يعني تمايزًا وفصلًا محدّدًا بين الدولة والكنيسة منذ ٢٠٠ إلى ٣٠٠ عام تقريبًا. والمقصود ليس مجرد إخضاع الدين للدولة أو العكس، بل بدأ تحييد الدولة في الشأن الديني وهو ما ارتبط أيضًا بفكرة التسامح وعدم جواز الإكراه الديني، أو استخدام الدولة لفرض الدين.

لمفهوم «العلمنة» هذا وجهان في الحداثة الغربيّة: العلْمنة التي تعني في ما تعنيه علْمنة المجتمع نفسه في أوروبا وانحسار التدين وتأكل هيمنة الثقافة الدينية وممارساتها وتعبيراتها، وعلمنةٌ أميركيّةٌ لم تبدأ بكنيسةٍ تحتكر المجال الدينيّ والثقافيّ وتشارك في السياسيّ، بل بدأت بتعدديّة كنائس يجري تحييد الدولة في ما بينها، وتعرض نموذجًا حيويًّا جدًا لبقاء الدين والتديّن وتطورهما في المجتمع في حيّزهما الخاصّ والعامّ، ولا يتدخل الدين في الاختصاصات العلمية والمهنية والاقتصاديّة(٣٥). وكان لذلك أثره ايضا في فهم الدولة العلمانية وتحديدها باعتبارها أيديولوجيا سياسية ودستورية في الحالتين.

«العلمنة» إذا صح استخدامها مفهومًا هي جزء من عمليّة فصل متدرّجةٍ للدينيّ عن الدنيويّ، وللمقدّس عن العاديَ، ولله عن العالم، بما في ذلك،

---

(٣٥) بعض الباحثين يسمي العلمانية الأميركية ـ والأنغلوسكسونية عمومًا ـ «العلمانية الناعمة» (Soft Secularism) مقابل «العلمانية الصلبة» (Hard Secularism) السائدة في أوروبا، خصوصًا في فرنسا. ونجازف هنا بالتقدير أن هذا النمط الناعم هو الذي سيسود في المستقبل المنظور في المجتمعات العربيّة عند تحولها إلى دول ديمقراطية بمجتمعات متدينة وبوجود تيارات إسلاميّة قوية.

وبمصطلحاتٍ فيبريّةٍ، «طرد السحر» من مجالٍ حياتيٍّ بعد آخر ومن تجربةٍ إنسانيّةٍ بعد أخرى، وعقْلنة مجالٍ بعد آخر. فالعلْمنة صيْرورةٌ، ومن السذاجة قصرها على مفهوم أو عمليّة فصل الدين عن الدولة، أو قصرها على آخر تجليّات هذا الفصل، وهو خصخصة القرار في الشأن الدينيّ، وتحييد الدولة عن قرار فردٍ أو اتحادٍ من الأفراد في هذا الشأن.

هذه الصيرورة ليست مختصّةً بدينٍ من الديانات من دون غيره، بل هي عمليّة التطور الاجتماعيّ ذاتها، عمليّة تمايز الوظائف الاجتماعيّة وتوسطها بعلاقاتٍ تشكلّ الوحدة الاجتماعيّة والسياسيّة. تجري هذه العملية في المجتمعات كافة، وهنالك فرق في أنماطها وظروفها التاريخيّة، وهنالك أيضا فرق في النتائج التي توصلت إليها مرتبط بأمور كثيرة منها الثورة العلمية، ونشوء الدولة الحديثة وغيرها. وهي هنا تتويج حداثي لصيْرورةٍ تاريخيّةٍ من فصل العالم عن السماء، وفصل الاهتمام بشؤونه عن الاهتمام بشؤونها، وهو فصل ينتهي إلى «فصل الدين عن الدولة» بصيغة «خصخصة القرار الدينيّ» أو «تحييد الدولة في شؤون الدين» أو إقصاء الدين عن عمليّة صنع الأحكام من مجال بعد آخر بدءًا بالعلم ونهاية بالثقافة والفن وغيرها، وأخيرا حتى في قضايا الأحوال الشخصية والعائلة.

هذا في الواقع هو أنموذج (براديغم) «العلمنة»، وهو في أي حالٍ لم يتحقّق على شكلّ خصخصة الدين في أيّ مكان، إذ بقي الدين مهتمًا بالحيّز العام. وأصبح الهدف الذي تصبو إليه العلْمانيّة هو تحييد الدولة في الشأن الدينيّ. أما الأيديولوجيا العلمانيّة التي بلغت حدود خصخصة الدين وحصره بالمجال الفرديّ، فغالبًا ما تعايشت مع أيديولوجيّاتٍ شكلّت أديانًا علْمانيَةً بديلةً، أو تحوّلت هي أيضًا إلى أيديولوجيا تحارب الدين في الحيّز العام، وتدعو إلى إقصائه، وطوّرت هي أيضًا أساطيرها.

كانت الجماعة المسيحيّة الأولى هي جماعة المؤمنين المتساوية، لا فرق فيهم بين الرعية ورجل دينٍ يناله حظ أعظم من القداسة. ووقع أول تمايزٍ داخل هذه الجماعة بين رجال الدين والرعيّة، وبين أولئك الذي يقودون الطقس والشعائر الدينيّة ويصمّمونها ويكتبونها ويعرفون معانيها ورموزها من جهةٍ، والشعب ـ الرعيّة، أي العلمانيّين (Laity) بالمعنى القديم

للكلمة من جهةٍ أخرى. سوف نقارن لاحقًا (في الجزء الثاني من الكتاب) مصطلح اللائكية (Laïcisme) الفرنسي أي العلْمانيَة بالمعنى المذهبيّ مختلفةً عن العلمنة بمعناها كصيرورةٍ تاريخيّةٍ، وعلاقة ذلك المصطلح بهذا التقسيم الكنّسيّ. ونشير منذ الآن إلى أن laity مثل laïcité من laos اليونانيّة التي تعني «شعب» أو «جماعة من البشر».

بعد أن تمأسست الكنيسة المسيحيّة كان أوّل انفصالٍ عنها يجري استيعابه في داخلها هو الرهبانيّات التي حاولت أن تنقذ عالم التجربة الدينيّة المسيحيّة الأولى المتقشّفة، وتحافظ على عالم الزهد في هذا العالم الماديّ بالانسحاب منه، وأن تمارس التأمّل والبحث عن الخلاص في محبّة الله والتضحية وغيرها. وبدايةً كان لهذا الانفصال تحديدًا قبل أن يتمأسس هو الآخر في عهد البابا غريغوريوس السابع علاقة مباشرة بالتجربة الدينيّة العاطفيّة المباشرة، والخوْف من أن تقضي عليها وتخنقها عقْلنة العقيدة والمؤسّسات الكنسيّة واللاهوت.

منذ أن تبنى قسطنطين المسيحيّة، وتحديدًا منذ محاولة فرض عقيدةٍ مسيحيّة محدّدةٍ في مجمع نيقية عام ٣٢٥ بدأ صراع الدولة مع الكنيسة. وبعد أن وحدت الكنيسة رؤيتها كـ «كنون» (قانون ديني/ نص رسمي (Canon)) راحت الكنيسة تقاوم محاولة الدولة فرض ما تراه في شؤون العقيدة. ومن الجدير ذكره هنا أن ملاحقة آريوس والآريوسيين لم تكن بالضرورة بسبب ما قاله وكتبه، بقدر ما كانت بسبب رفضه التوقيع على موقف المجمع، أي أن الجريمة الكبرى هي الانشقاق عن الموقف الرسمي للمؤسسة الدينية. والمسألة لم تكن نقاشًا على نص غير قائم، وعلى مقولات غير قائمة في النص، بل على صنع عقيدة أرثوذكسية والتزامها. وقد تكرّست تهمة الزندقة والتجديف والارتداد وغيرها حيث وجدت مؤسسة دينية. وتشكّلت الدولة البيزنطيّة التي شهدت في القرنين الرابع والخامس الميلاديين أشدّ حالات الجدل الكريستولوجيّ في علم العقيدة نموذجًا للدولة الدينيّة قبل الدول الإسلاميّة، مع فارق أن الدولة الإسلاميّة كانت تقبل التعايش مع أديانٍ أخرى بينما الدولة المسيحيّة البيزنطيّة لم تكن تقبل هذا التعايش. تغير هذا الأمر ابتداءً من القرن

العاشر الميلادي، حيث وجدت مساجد في القسطنطينية للتجار المسلمين، وحدث صراع دبلوماسي بين العباسيين والفاطميين على من تكون الخطبة باسمه في هذه المساجد. وكان البيزنطيون يقررون ذلك بحسب قربهم أو بعدهم من إحدى الدولتين.

لا بدّ من دراسة الدولة البيزنطيّة كما يبدو ودراسة تأثيرها في نظام الخلافة في النظريّة والممارسة، ودراسة كيفيّة دخول قضايا الجدل الكريستولوجيّ ومفاهيمه إلى المجال العقيديّ لعلم الكلام الإسلاميّ في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلاديّ، ويعادل هذا القرن ما عادله القرنان الرابع والخامس الميلاديين في بيزنطة من ناحية شدّة الجدل اللاهوتيّ وقوّته، واستقلال الفرق وتمأسسها المستقلّ بعضها عن بعضها. وعلينا أن نذكر أن الدولة الوثنيّة هي التي رعت الكنيسة في النهاية وتبّنتها؛ فقد بادرت إلى البحث عن أساسٍ ثيولوجيٍّ لشرعيّتها.

في هذه الحالة لدينا مؤسّسة دينيّة، كنيسة، تطوّرت طوال قرونٍ ثلاثةٍ قبل لقائها الدولة. أي أنها كانت قائمةً من دون دولةٍ. وكان الإغراء كبيرًا في البداية أن يتمّ تنظيم الكنيسة على نمط الإمبراطورية وبنيتها. ولم يكن الاستقلال عن الدولة ممكنًا لولا القاعدة التي وفّرتها حركة الرهبنة والأديرة بشكلٍ عام، منذ الرهبنة الأنطونيّة في مصر التي أسسها مار أنطونيوس المكنّى بأبي الرهبان (ت ٣٥٦) وباخوميوس (ت ٣٤٦) المصري أيضًا الذي يعتبر أول من أسّس الشراكة في الرهبنة أي الدَير. ولا شك في أن الرهبانيّات مثّلت انسحابًا من الدنيا، وذلك ليس تنفيذًا لفرائض مسيحيّة، فهذا غير مطلوبٍ في المسيحيّة، بل من أجل الوصول إلى كمالٍ دينيٍّ وإيمانيٍّ لا يصله المؤمن العاديّ.

لا يمكن تجاهل الشبه بين الرهبانيات الأولى الفرديّة الصحراويّة وبين الصوفيّة الإسلاميّة في بداياتها التي قامت على خشية أن تودي شكليّات الدين الرسمي بجوهر التجربة الدينيّة الخاشعة الخالصة، والذاهبة إلى التوحّد مع الخالق وإلغاء الذات فيه. وفي إطار الكنيسة ذاتها، وفي مقابل الرهبانيّات، سمِّي رجال الدين الذين يديرون شؤون البلدة أو الجماعة الدينيّة من المؤمنين، ويصلّون فيهم في علاقة الراعي بالرعّية، برجال

الدين العلمانيّين أو الدنيويّين(٣٦). ولم يكن المقصود إلى ذلك هو العلمانيّين بمفهوم الحاضر، بل أولئك الذين تتلخّص وظيفتهم بالعمل مع الناس ممن ليسوا من فئة الإكليروس، أي مع من هم من «غير رجال الدين»، وباختصار مع الشعب (Laos). كان المطارنة علمانيّين (Secular Clergy) في مقابل الرهبانيات (Regular Clergy) التي استندت إليها البابويّة في تأكيد استقلالها عن سلطة الدول، ولا سيما أن المطارنة كانوا قريبين من شؤون الدنيا والعوائل الحاكمة.

مفردة العلمانيّة بدأت إذًا مصطلحًا دينيًّا. الكنيسة تحدّد شعبها أو رعيّتها بتسميتهم «العلمانيّين» في مقابل رجال الدين. والعلمانيّون بالمعنى الأصلي الكنسيّ متدينّون، إنهم رعيّة كنسيّة، لكنّهم ليسوا رجال دين(٣٧). إنهم الشعب الذي يتبع الكنيسة. و«العلمانيّة» هي أيضًا صفة تطلق على رجال الدين الذين يخدمون في البلدة في مقابل رجال الدين في الكنيسة والديْر، أي في مقابل الرهبان ورجال الدين المترهْبنين. وسوف نشرح في الجزء الثاني كيف سميت مصادرة أراضي الكنيسة الكاثوليكية في الإمارات البروتستانتية «علمنة أملاك الكنيسة».

لا شكّ في أن المطارنة كانوا بدايةً أقرب إلى القادة الروحيّين فعلًا. لكن بعد تبني الدولة الرومانيّة المسيحيّة، ثم في الدول المسيحيّة الأولى، أصبح المطارنة نوعًا من نبلاء الدين، أو النبالة الدينيّة، أو أرستقراطيّة روحيّة إذا صحّ التعبير. وغالبًا ما اختيروا من أبناء النبلاء والإقطاعيين وقادة الدولة. ونادرًا ما خلَت عائلة ارستقراطيّة مالكة للأرض من رجل دينٍ متحدّرٍ منها. أي أن الانتساب العائليّ، وهو سلطةٌ سياسيّةٌ في عصر الإقطاع تقاطع مع السلطة الكنسيّة. وقد احتاجت البابويّة إلى قوّة الأديرة كي تسند استقلاليّتها عن طبقة الإقطاعيين المتغلغلة فيها، وعن الدولة، حين تحوّلت الكنيسة من محاولة السيطرة على الدولة إلى الدفاع عن نفسها من سيطرة الدولة عليها.

---

(٣٦) راجع استخدام المصطلح عند: Michael B. Gross, *The War Against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Social History, Popular Culture, and Politics in Germany (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004), p. 33.

(٣٧) مثل أغلب الإسلاميين في عصرنا.

لولا ولاء الرهبانيّات لما قامت الجامعات الأولى في باريس وكيمبردج وأكسفورد وروتردام وغيرها منذ القرن الثاني عشر بتنسيقٍ مباشرٍ بين الأديرة والفاتيكان، وبالتفافٍ على المطرانيّات ومدارسها «مدارس المطران» على الرغم من أن المسيحيّة فقدت، منذ القرن الخامس، العلاقة بالمسيحيّة القديمة، وأصبحت دين دولةٍ، وخاصةً في عهد البابا غريغوريوس السابع (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥). في هذه الفترة تداخل القانون الرومانيّ المتوارث بالعقائد المسيحيّة، وشرّعت الكنيسة تشريعاتٍ طبّقتها ممالك وإمارات الإمبراطورية الرومانيّة المقدّسة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. لقد منعت الكنيسة الربا، وفرضت مفهومها للأحوال الشخصيّة، وخاصةً الزواج والطلاق والإرث في خلافٍ مع الأعراف الوثنيّة التي كانت سائدةً وسط وشمال أوروبا مثلًا. إلا أن ما أنقذ الكنيسة وحافظ عليها مدةً طويلةً وجعلها تعيش خلال المتغيّرات والحروب والكوارث الكبرى هو أنها دخلت كمضمونٍ جديدٍ يملأ عالم مؤسّساتٍ قائمةٍ، هو عالم مؤسّسات الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة. فالكنيسة مؤسّسةٌ إمبراطوريّةٌ إذا ما صحّ التعبير، وفي عهد تلك الإمبراطوريّة كان الإمبراطور الرومانيّ يتلقى التاج من البابا. وكان ذلك يشبه في هذه النقطة تلقي أمير الأمراء أو السلطان في العصر العبّاسيّ الثانيّ منصبه من الخليفة[٣٨]، وإن كان قد حصل عليه بالتغلّب وقوّة الشوكة. والعلاقة بين البابا والإمبراطور كانت تشبه أحيانًا العلاقة بين الخليفة وأمير الأمراء.

كانت الكنيسة مملكةً في العالم تجسّد بحسب ادعاءاتها مملكة الله التي ليست من هذا العالم. و أصّل القدّيس أوغسطين الانفصال عن المسيحيّة الأولى لاهوتيًّا وفلسفيًّا. ومن وجهة نظره، فإن ابن القرن الخامس لا يمكن لمدينة الإنسان الأرضية (Civitas Terrena) (المقصود بالمدينة هنا كيان سياسي عمراني منظّم) أن تحقّق مدينة الله (De Civitate Cei) على الأرض، لكنّها تسعى كي تتماثل معها بموجب تعاليم «الكتاب المقدّس». واقعيّة أوغسطين هذه بالفصل بين مدينة الله والمدينة الأرضيّة الدنيويّة هي ما حكم الفكر السياسيّ الكاثوليكيّ المحافظ، وهي أيضًا الأساس في التنظير لدور الكنيسة الوسيط.

---

(٣٨) وصفت بعض وثائق الفرنج أيام الحروب الصليبية الخليفة العباسي بأنه «بابا المسلمين».

لا يمكن فهم محاولة جون كالفن في جنيف بالتماثل مع مدينة الله بعده بألف عام إلا باعتباره حالة أصولية بالمعنى الذي يسعى إليه الأصوليّون الإسلاميّون في أيامنا، أو يتخيّلونه مثل مجتمع المدينة المنوّرة؛ إذ أراد كالفن أن يقيم مدينة الله على الأرض خلافًا لما اعتقد القديس أوغسطين. وهذا عمل قد يطمح إليه من تخلّص من تقاليد المؤسّسة الكنسيّة الكاثوليكيّة وحده. كانت مدينة كالفن الحقيقية دولةً دينيّة مسيحيّة قبل زمنٍ طويلٍ (امتدّت فترة إصلاحه في جنيف بين عامي ١٥٤١ و١٥٤٩ وعمَّرت نظمه ومن ضمنها السماح بالربا أطول من فترة حكمه طبعًا)، لكنّها كانت محاولةً من هذا النوع. وهي محاولةٌ بارزةٌ في «وحدة الدين والدولة» جرت في التاريخ الأوروبي في نهاية العصر الوسيط في القرن السادس عشر وعلى تخوم بدايات الحداثة في القرن السابع عشر. وهي محاولة تنفي «خصوصيّة الإسلام» في عدم فصل الدين عن الدولة في بداية الحداثة الإسلاميّة، كما تنفي فرادة الإسلام الحركي المدّعاة في الطموح إلى استعادة الدولة الثيوقراطيّة المتخيّلة كدولة الحاكميّة الإلهيّة. فقد حاول كالفن في القرن السادس عشر إقامة حاكميّة الله في مدينته الأرضيّة جنيف، وتبين أنها كانت مرحلةً من مراحل التطور الفكريّ والسياسيّ وحتى الاقتصاديّ عند فجر الحداثة.

سبق أن كتبنا المصطلح laity والمصطلح الفرنسي laïcisation والاشتقاقات الأخرى المختلفة من laos شعب، والصفة laikos. لكن حين استخدمت الكنيسة هذا المصطلح كان المقصود إليه شعب الكنيسة من غير رجال الدين. فهو بمعنى شعب المؤمنين أو شعب الله، أو الرعيّة. وكلّها تعابير كنسيّةٌ دينيّةٌ لوصف من هم من غير رجال الدين. فليس المقصود هنا هو الشعب (People, Popolus). وليس layman هو الفرد والمواطن بالمعنى «العلمانيّ» (Citizen) المستخدم في عصرنا، بل المقصود هو رعيّة الله أو رعية الكنيسة من غير رجال الدين. وهذا كلام يؤسّسُ لعكس ما هو رائج. ليست العلْمانيّة والعلْمنة نقيضًا للدين. ومفاهيمها هي مفاهيم دينيّة. ولكنّ جرى البناء عليها لتأسيس علاقةٍ بين المواطن والديمقراطيّة من جهةٍ في مصطلح الشعب، والجماعة والكنيسة من جهةٍ أخرى. لقد جرت علمنة مصطلح شعب الكنيسة. من هنا أيضًا مصطلح profane، أو لنفهم أكثر -pro

fane الذي يعني أيضًا خارج المذبح، أو في الجهة المضادّة له، أو خارج الهيكل، والذي صار يعني دنيويًا، وغير مقدّس. إنه في الأصل مصطلح دينيّ. وهو الأمر الذي يؤكّد رأينا الذي سبق أن عبّرنا عنه، وهو أن سياقات العلْمنة الأولى هي سياقات إطار ديني ولغةٍ دينيّة.

تمتلك اليهوديّة والإسلام كهنوتًا ورجالَ دين، وذلك خلافًا لما تدّعيه أرثوذكسيتهما (وما الأرثوذكسيّة، أي السنّة، إن لم تكن عمليّة مأسسةٍ لِمَا كان يومًا سلوكًا أصيلاً، أو تعاليمَ شفويّةً في البدايات الحقيقيّة والمفترَضة للدين؟ وغالبًا ما يضيع الأصل في المأسَسة، فتصبح هي بذاتها السنّة). فالإسلام وإن كان ينفي لاهوتيًّا السلطة الكهنوتيّة لما يُدعى برجال الدين، فإنّه مأسس هذا النوع من المؤسّسة تاريخًا وواقعًا ومصلحةً. وهو النوع الذي استقرّ في العهد العباسي الثاني ثم بشكلٍ خاصٍّ في العهدين العثمانيّ والصفويّ.

ما يجب قوله للدقّة هو أن اليهوديّة والإسلام لا يمتلكان كنيسةً منفصلةً عن المجتمع. وهذا فارقٌ أكيد، أي أن الجماعة في الحالتين جماعةٌ مقدّسةٌ، هي جماعة المؤمنين. والأمّة في الحالتين هي المحور، وهي حامل الدين. إنها الأمّة، وليس الكنيسة[٣٩]. لقد قامت الكنيسة الكاثوليكيّة كمؤسّسةٍ استمرارًا لجماعةٍ جرت ملاحقتها لقرونٍ، وشكلّت حالةً من حالات الهجرة من المجتمع منذ البداية ولقرونٍ طويلةٍ. وحين تبنّت الدولة الرومانيّة المسيحيّة، كانت قد رسخت الكنيسة كجماعةٍ ممأسسةٍ. ولم يكن المقصود بها مجمل الشعب، إذ لم يكن في غالبيّته مسيحيًا حين اعتنقت الإمبراطورية المسيحيّة. ولذلك فإن ما يُدّعى أنه قد تمّ فصله هو بالأصل مفصول وهو في وحدةٍ واحدةٍ في آنٍ معًا. والوحدة هي بين مركّبيْن واضحيْن نسبيًا، أي الكنيسة والدولة. وفي كلّ مرّةٍ كان يعاد ترسيم الحدود بين عناصرها، إلى أن أُخرِجت الكنيسة من مجال الدولة ومفهومها.

نجد في علم اجتماع ماكس فيبر تصنيفًا لثلاثة أنواع من الفعل

---

(٣٩) ربما يحسن التفريق بين السنة والشيعة هنا، ففي التشيع بنية دينية منفصلة عن المجتمع، بينما في السنة لا يوجد ذلك. وقد عبر ابن تيمية عن ذلك في ردوده على نظرية الإمامة عند الشيعة بالقول: «عصمة الأمة تغني عن عصمة الائمة».

الاجتماعيّ: ١. التقليديّ، وهو يُعنى عادةً بالأشياء كما كانت وكما يجب أن تكون، ويبقى هذا النوع من الفعل الاجتماعيّ مدفوعًا في كثيرٍ من الحالات بالتقاليد والدين والتعاليم الدينيّة كتبريرٍ للفعل. ٢. العقلانيّ الأداتيّ والقانونيّ، الذي يعتمد على ردات فعل الآخرين ونتائج الفعل لغرض تحصيل أفضل نتائج محسوبةٍ ممكنةٍ يريدها ويحدّدها الفاعل الاجتماعيّ سابقًا. ٣. الفعل المؤثّر أو التأثيري، وهو المدفوع غالبًا بتحصيل اكتفاءٍ عاطفيٍّ من سرورٍ وانتقامٍ وحبّ الشرف والمنزلة والاعتداد بالنفس وغيرها من العواطف التي تُريح ممارستها الفاعل الاجتماعيّ.

لا نعتقد أن الدين يندرج في بند واحد من بنود هذا التقسيم. ولا بدّ من فهم الدين كعنصرٍ أساسيٍّ في التغيير الاجتماعيّ. ولكن الفاعل هو مؤسسات وبشر متدينون أو غير متدينين ومتأثرين بالدين يحملون الدين. ويمكن في ظروف تاريخيّة محددة أن تندرج أعمالهم في فئة من الفئات أعلاه، أو في غيرها. فنحن لا نرى سببًا لأن تكون تقسيمات فيبر هذه حصريّة. والدين ليس دافعًا للفعل فحسب، بل هو مجال ممأسس أيضًا، ومجال لصراعٍ وتوترٍ بين تديّنٍ فرديٍّ وتديّنٍ تقليديٍّ اجتماعيّ، وكصراعٍ بين مؤسّسةٍ دينيّةٍ وأفكارٍ دينيّةٍ جديدةٍ، ثم بين رؤى متديّنةٍ وعلْمانيّةٍ. أي أن التديّن كعنصرٍ فاعلٍ في التغيير هو نتاج بنيةٍ اجتماعيّة وصراعٍ. وقد تصلح تصويريًّا وربّما حتى تفسيريًّا فكرة الكاريزما الفيبريّة، إذ يتضّمن عرضها عند فيبر انتقالَ فعلٍ تأثيريٍّ عند شخصٍ يتمتع بالجمْع بين الكاريزما وفكرة القداسة إلى الفعل العقلانيّ عندما يؤسّس دينًا، إلى المأسَسة التي تعوِّض بالمنوال غياب الكاريزما ونهايتها. وهنا يتحول الفعل التأثيريّ إلى سلوكٍ تقليديٍّ محافظٍ، وهكذا.

هذا مثال على التنوع في مجال الفعل الديني. ويمكن تصور أنماطا كثيرة إلى درجة يصبح معها التعميم على الدين والتديّن كفاعل اجتماعيّ محدد مستحيلا. فهنالك أنماط من الفعل الاجتماعيّ وأنماط من التديّن.

وعندما نتفحّص محاولات ماكس فيبر في متابعة العلاقة بين الدين والسياسة، نجده في الواقع يتحدّث عن أنماط التديّن حين يذكر الدين. ولو كان جوهر المسيحيّة واحدًا، ولو كانت موحَّدةً في موقفها من السياسة

والمجتمع فسوف يكون من الصعب تتبّع التغيّر الحاد في موقفها من السياسة بين قرنيْ التأسيس في ظلّ الإمبراطوريّة الرومانيّة حيث العزوف عن السياسة في ديانةٍ تقشفيّةٍ ومسالمةٍ ترفض مقاومة القمع العنيف بالعنف، إلى مرحلة تحوّلها إلى ديانةٍ رسميّةٍ تستخدم الدولة وأجهزة قمعها وتستخدمها الدولة، ثم الفرق بين الفِرَق المختلفة... وتسمية هذا كلّه «موقف المسيحيّة من السياسة». فهذا الوصف لـ «موقف مسيحيّ» من الدين والسياسة هذرٌ فارغٌ لا معنى له. وينطبق هذا على من يدّعي أن لديه وصفًا موحّدًا لموقف الإسلام من علاقة الدين بالسياسة.

حتى تحديد فيبر لدياناتٍ تقشفيّةٍ تميل للابتعاد عن السياسة وعدم الاكتراث بها مبدئيًا، وتعتبر العالم الدنيويّ جسر مرورٍ لا أكثر، مثل المسيحيّة والبوذيّة(٤٠)، فإنما يفقد فائدته كتحديدٍ وتعريفٍ حالما ندرك أن أنماطًا مختلفةً من التديّن يختلف بعضها عن بعضها في الديانة نفسها، ويتشابه أحيانًا النمط نفسه من التديّن في الموقف من السياسة بين دياناتٍ مختلفةٍ، أكثر مما يتشابه مع أنماط تديّنٍ أخرى في داخل الديانة نفسها. ويكفي النظر إلى الفرق بين المؤسّسات الكنسيّة في الفاتيكان وبين أنماطٍ تقويّةٍ من التديّن الشعبيّ، وحركاتٍ تقشفيّةٍ وخلاصيّةٍ في إطار المسيحيّة لندرك أن العالم الدنيويّ لم يكن دائمًا جسر مرورٍ فحسب.

ليس الآن مكان العودة إلى مارتن لوثر وكالفن وعمليّة إقامة مدينة الله على الأرض أو التمثّل بها لنكتشف مدى اهتمام المسيحيّة كمؤسّسةٍ، وكفرقٍ أصوليّةٍ تاريخيًا بالسياسة الدنيويّة وتنظيم المجتمعات. و لكن لا بدّ أن نذكر أن المسيحيّة والإسلام قاما على اعتبار الدين مكوّنًا رئيسًا لهويّة الفرد. خلافًا للإمبراطوريّات السابقة التي لم يؤدِ فيها الدين دورًا رئيسًا في تعريف السلطة لذاتها وتعريف انتماء الفرد إليها. وفي اليهوديّة بقي الدين دين أجدادٍ مرتبطًا بالهويّات القبليّة القائمة، وظلّ الله إله أجدادٍ أخضع له بقيّة الآلهة. ولكنّ

---

(٤٠) انظر معالجات ماكس فيبر لهذا الموضوع في: Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlass*, Gesamtausgabe/Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden; Bd. 22, 5 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr; P. Siebeck, 1999-2010), Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, herausgegeben von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier, pp. 389-401, and *The Sociology of Religion*, pp. 590-597.

المسيحيّة والإسلام هما من جعل الدين ذاته هويّةً للفرْد منفصلةً عن هويّاته الأخرى. ومن هنا قامت إمبراطوريات تعرّف نفسها كدينيّةٍ مثل الدولة البيزنطيّة، والإمبراطورية الرومانيّة المقدّسة، وطبعًا الإمبراطوريّة الإسلاميّة التي تؤكّد جميعها التعدّد الإثني والجامع الدينيّ في حين أن الإمبراطورية الرومانية القديمة ارتكزت على التعدديّة الإثنية والدينيّة في آنٍ معًا، بحيث لا تقوم حاجة لهويّةٍ دينيّةٍ مشتركة في الانتماء إلى روما.

منذ بداية العصر الحديث عاد الباحثون المسلمون إلى بحث علاقة الدين بالسياسة في الإسلام، وهم مزوّدون بمفاهيم وأدواتٍ غربيّةٍ، فلم يساهم ذلك كثيرًا في تعميق الفهم لما يدور فعلًا. فمحمد رشيد رضا في كتابه **الخلافة أو الإمامة العظمى** (١٩٢٢) يتحدّث عمومًا عن خطوات أتاتورك في الفصل بين الخلافة والسلْطنة (قبل أن يلغي أتاتورك الخلافة) كأنها تحويلٌ للخلافة إلى بابويّة أو سلطة روحيّة. بينما حصل فصل في الحضارة الإسلاميّة بين بعديْ الدين والدولة، المؤسّسة الدينيّة والعسكريّة، الملك والخلافة، عبر قرونٍ من التطور. لم يحدث هنا فصل بين الكنيسة والدولة. وغالبًا ما كانت الدولة بنفسها تقيم مؤسّسةً دينيّةً تحت إشرافها كي يسيطَر عليها، أو تُستخدَم شرعيّتها الدينيّة في حالة دولةٍ لم تتخلَّ عن الأيديولوجيا الدينيّة.

لم يكن عسيرًا على الفقهاء الأتراك المتحالفين مع مصطفى كمال في حرب التحرير أن يجدوا أسانيدهم في التاريخ والفقه الإسلاميّين لتبرير فصل الخلافة عن السلْطنة في البداية، وتصيير مركز الخليفة مركزًا روحيًّا صرفًا. أما في المسيحيّة فلم يحدث انفصال لأنّ الكنيسة والدولة كانتا ممأسستين، ولم يكونا واحدًا بالأصل. ولذلك فإن ما يبدو فصلًا هو صيرورة، أي عمليّة متواصلة ومتكرّرة من إعادة رسم الحدود بين اثنيْن، بين الدينيّ والسياسيّ، كما بين العامّ والخاصّ، وكما بين الإملاء الدينيّ والإملاء ضدّ الدين وغير ذلك من صراع النقائض وتوازناتها.

وسوف يكون موضوع العلمانية والعلمنة شاغلنا في الجزأيْن، الثاني والثالث من هذا الكتاب.

المراجـــع

١ ـ العربية

آرمسترونغ، كارين. **الله والإنسان على امتداد ٤٠٠٠ سنة من ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر**. ترجمة: محمد الجورا. دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٦.

ـــــــ . **موجز تاريخ الأسطورة**. ترجمة أسامة إسبر. جبلة: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

ابن الأثير الكاتب، أبو الفتح ضياء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لضياء الدين بن الأثير**. قدم له وحققه وعلق عليه أحمد الحوفي وبدوي طبانة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال**. إشراف بكر بن عبد الله أبو زيد. ١٨ مج. جدة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، [٢٠٠٨].

مج ١٤: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص ٨٣.

ـــــــ . **جامع الرسائل**. تحقيق محمد رشاد سالم. ٢ ج. الرياض: دار العطاء، ٢٠٠١.

ـــــــ . **مجموعة الرسائل والمسائل**. خرّج أحاديثه وعلق حواشيه محمد رشيد رضا. ٥ ج في ٢. القاهرة: لجنة التراث العربي، [١٩٦٠].

ج ١ : **رسائل وفتاوى في التفسير والحديث والأصول والعقائد والآداب والأحكام والصوفية.**

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **المدهش**. تحقيق مروان قباني. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي. **خزانة الأدب وغاية الأرب**. شرح عصام شعيتو. ٢ ج. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٣.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. تحقيق محمد محمد تامر. القاهرة: مكتبة الثقافة الدّينية، ٢٠٠٥.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، **جمهرة اللغة**. حققه وقدم له رمزي منير البعلبكي. ٣ ج. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

ابن سعد، بو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا. ٨ مج. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠.

ـــــــ . ـــــــ . دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا. ٩ مج. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧.

ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية**. ضبط وتصحيح أحمد شمس الدّين. ٩ مج. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠١١.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**. تعليق طه عبد الرؤوف. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، [١٩٦٨].

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. تحقيق ومراجعة عامر أحمد حيدر وعبد المنعم خليل إبراهيم. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٩.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الصناعتين**. تحقيق علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨.

إخوان الصفاء. **رسائل إخوان الصفا**. تحقيق بطرس البستاني. ٤ مج. بيروت: دار صادر، ١٩٥٧.

ـــــ . ـــــ . تحقيق ولاية حسين. ٤ مج. بمباي: مطبعة نخبة الأخبار، ١٨٨٧ ـ ١٨٨٩.

أركون، محمد. **الإسلام: أصالة وممارسة**. ترجمة خليل أحمد؛ شارك في ترجمة الباب الأول مارسيل شاربونييه. دمشق: [د. ن.]، ١٩٨٦.

اسامة ابن منقذ. **البديع في نقد الشعر**. تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد؛ مراجعة إبراهيم مصطفى. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.

اشبنغلر، أسوالد. **تدهور الحضارة الغربية**. ترجمة أحمد الشيباني. بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٦٤].

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**. تحقيق ودراسة محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د. ت.].

إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني في الإسلام**. ترجمة عباس محمود. ط ٣. القاهرة: دار الهداية، ٢٠٠٦.

إلياده، ميرتشيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**. ترجمة وتقديم سعود المولى. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٧.

ـــــ . **مظاهر الأسطورة**. ترجمة نهاد خياطة. دمشق: دار كنعان، ١٩٩١.

ـــــ . **المقدس والعادي**. ترجمة عادل العوا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٩.

أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**. ط ٣. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**. تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧.

بن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**. ترجمة عبد الصبور شاهين. ط ٤. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧. (مشكلات الحضارة)

بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**. ترجمة محمد يوسف عدس. بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ١٩٩٤.

التهانوي، محمد علاء بن علي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم؛ تحقيق علي دحروج؛ نقل النص الفارسي الى العربية عبد الله الخالدي؛ الترجمة الأجنبية جورج زيناتي. ٢ ج. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٦. (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية)

الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول: في التعريف بالقرآن**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٦.

جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. ط ٢. عمان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **كتاب أسرار البلاغة**. تعليق محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني، ١٩٩١.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**.

جعيط، هشام. **أزمة الثقافة الإسلامية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

ـــــــ. **الفتنة الكبرى: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط ٤. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

الجمل، بسام. **الإسلام السني**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

جيرار، رينيه. **العنف والمقدس**. ترجمة سميرة ريشا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩.

حسين، طه. **الفتنة الكبرى**. ٢ ج. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٩. ج ٢: **علي وبنوه**.

خلف الله، محمد أحمد. **الفنّ القصصي في القرآن الكريم**. ط ٢. القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، ١٩٧٥.

دراز، محمد عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن.**

ـــــــ . **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**. ط ٣. الكويت: دار القلم، ٢٠١٠.

ـــــــ . **النبأ العظيم: نظرات جديد في القرآن**. الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٥.

الدوري، عبد العزيز. **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**. ط ٢. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١.

ديتيان، مارسيل. **اختلاق الميثولوجيا**. ترجمة مصباح الصمد. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨.

راثفين، ك. ك. **الأسطورة**. ترجمة جعفر صادق الخليلي. بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨١. (زدني علمًا)

الريحاني، أمين. **تاريخ نجد الحديث**. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **أساس البلاغة**. تحقيق محمد باسل عيون السود. ٢ ج. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠١٠.

ـــــــ . **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل وفي وجوه التأويل**. مراجعة سمير شمس. ٤ ج. بيروت: دار صادر، ٢٠١٠.

زيادة، خالد. **تطور النظرة الإسلاميّة الى أوروبا**. بيروت: دار الريس ٢٠١٠.

سبينوزا، باروخ. **رسالة في اللاهوت والسياسة**. ترجمة وتقديم حسن حنفي؛ مراجعة فؤاد زكريا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

ـــــــ . **علم الأخلاق**. ترجمة جلال الدين سعيد. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٩.

السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**. تحقيق عبد الله محمد الصديق الغماري وعبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٧٩.

السمالوطي، نبيل محمد توفيق. **الدين والبناء الاجتماعي: التحليل البنائي الوظيفي في مجال العلوم الاجتماعية**. جدة: دار الشروق، ١٩٨١.

السواح، فراس. **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**. ط ٣. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٨.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الإتقان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ٤ ج. ط ٣. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

شلحت، يوسف باسيل. **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الدينيّ (الطوطمية ـ اليهوديّة ـ النصرانية ـ الإسلام)**. تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣.

شلحد، يوسف. **بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**. تعريب خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

الشميل، شبلي. **تعريب لشرح بوخنر على مذهب داروين في انتقال الأنواع وظهور العالم العضوي وإطلاق ذلك على الإنسان**. الإسكندرية: مطبعة جريدة المحروسة، ١٨٨٤.

ـــــــ . **مجموعة شبلي شميل**. ٢ ج. ط ٢. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩١٠.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠١٠.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل القرآن**. تحقيق أحمد محمد شاكر. ٢٤ ج. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

عبد السلام، رفيق. **في العلمانية والدين والديمقراطيّة: المفاهيم والسياقات**. بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٨.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. ٥ ج. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والالهامي.**

ـــــــ . **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده.** جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة. ٦ ج. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤.

ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والالهامي.**

العظمة، عزيز. **العلْمانيَة من منظور مختلف.** ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٨.

العقاد، عباس محمود. **الله جل جلاله.** بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٦.

ـــــــ . **معاوية بن أبي سفيان.** القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٣.

عمارة، محمد. **الإسلام والعروبة والعلمانية.** بيروت : دار الوحدة، ١٩٨١.

غارودي، روجيه. **الإسلام.** ترجمة وجيه أسعد. بيروت: دار عطية، ١٩٩٦.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدّين.** ضبط ومراجعة محمد الدالي بلطة. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩.

ـــــــ . **الاقتصاد في الاعتقاد.**

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين.** ط ٤. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

غولدتسيهر، أغناس. **العقيدة والشريعة في الإسلام.**

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **كتاب تحصيل السعادة.** حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.

ـــــــ . **كتاب الملة ونصوص أخرى.** حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين.** تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. ٨ ج. ط ٢. بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د.ت.].

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن.** ١١ مج. ط ٣. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠١٠.

كايوا، روجيه. **الإنسان والمقدّس**. ترجمة سميرة ريشا. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠١٠.

كلافال، بول. **الدين والأيديولوجيا: آفاق جغرافية**. ترجمة فرج عوني. تونس: الدار المتوسطة للنشر، ٢٠١٠.

كنت، إيمانويل. **نقد العقل العملي**. ترجمة غانم هنا مهنا. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك**. تحقيق محيي هلال السرحان؛ مراجعة وتقديم حسن الساعاتي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١.

المزوغي، محمد. **عمانوئيل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧.

مظهر، اسماعيل. **وثبة الشرق: بحث في أن العقلية التركية الحديثة هي مثال العقلية السليمة التي يجب ان ينتحلها الشرق**. القاهرة: دار العصور للطبع والنشر، ١٩٢٩.

من تاريخ الإلحاد في الإسلام. تأليف وترجمة عبد الرحمن بدوي. ط ٢. القاهرة: سيناء للنشر، ١٩٩٣.

المناوي، عبد الرؤوف محمد بن علي. **التوقيف على مهمات التعاريف**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩٠.

موسى، سلامة. **مختارات من سلامة موسى**. بيروت: منشورات المعارف، ١٩٦٣.

المؤيد بالله، يحيى بن حمزة. **الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**. ٣ ج. بيروت: المكتبة العصرية، [٢٠٠٢].

ناي، مالوري. **الدّين: الأسس**. ترجمة هند عبد الستار؛ مراجعة جبور سمعان. بيروت: الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩.

النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد. **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٩.

هوبزباوم، إيريك. **عصر الثورة: أوروبا (١٧٨٩ ـ ١٨٤٨)**. ترجمة فايز صياغ؛ تقديم مصطفى الحمارنة. ط ٢. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨.

هيوم، ديفيد. **تحقيق في الذهن البشري**. ترجمة محمد محجوب. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠٠٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Al-Faruqi, Isma'il Ragi A. *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*. Montreal: McGill University Press, 1967.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*.

________. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Banton, Michael (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. New York: F. A. Praeger, [1966]. (A.S.A. Monographs; 3)

Berger, Peter L., Grace Davie and Effie Fokas. *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008.

Bocock, Robert and Kenneth Thompson (eds.). *Religion and Ideology: A Reader*. Manchester, UK: Manchester University Press in Association with the Open University, 1985. (An Open University Set Book)

Bowie, Fiona. *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2000.

Brague, Rémi. *The Law of God: The Philosophical History of an Idea*. Translated by Lydia G. Cochrane. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Bromley, David G. and Phillip E. Hammond (eds.). *The Future of New Religious Movements*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1987.

Brown, Norman O. *The Challenge of Islam: The Prophetic Tradition: Lectures, 1981*. Introduction by Jay Cantor; Edited by Jerome Neu; Transcription by Mathew E. Simpson. Berkeley, Calif.: New Pacific Press/North Atlantic Books, 2009.

Bruce, Steve (ed.). *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press; Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Burke, Edmund. *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful: With an Introductory Discourse Concerning Taste, and Several Other Additions* (EBook, University of Adelaide, 2007). On the Web: < http://ebooks.adelaide.edu.au/b/burke/edmund/sublime/ >

Byrnes, Timothy A. and Peter J. Katzenstein (eds.). *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press, 2006.

Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. 3rd ed. Novato, Calif.: New World Library, 2008. (Bollingen; series xvii)

_____. *The Masks of God*. 4 vols. New York: Viking Press, 1959-1968.

Vol. 4: *Creative Mythology*.

Cassirer, Ernst. *An Essay on Man; an Introduction to the Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale university press; London: H. Milford; Oxford university press, 1944.

_____. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Translated by Ralph Manheim; Pref. and Introd. by Charles W. Hendel. 4 vols. New Haven: Yale University Press, 1953.

Vol. 2: *Mythical Thought*.

Cicero, Marcus Tullius. *The Nature of the Gods*. Translated with an Introduction and Notes by P. G. Walsh. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.

Cimino, Richard P. and Don Lattin. *Shopping for Faith: American Religion in the New Millennium*. San Francisco: Jossey-Bass, 1998.

Collected Works of Eric Voegelin. 34 Vols. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

Derrida, Jacques and Gianni Vattimo (eds.). *Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998. (Cultural Memory in the Present)

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated and with an Introduction by Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995.

Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Trans. Willard R. Trask. New York: Harper and Row, 1963.

______ *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. New York: Meridian Books, 1963.

______ and Joseph M. Kitagawa (eds.). *The History of Religions; Essays in Methodology*. With a Pref. by Jerald C. Brauer. [Chicago]: University of Chicago Press, [1959].

Encyclopedia of Religion. Editor in Chief Lindsay Jones. 15 vols. 2nd ed. Detroit; London: Macmillan Reference USA, 2005.

Fairchild, Hoxie N. [et al.]. *Religious Perspectives in College Teaching*. New York: Ronald Press Co., [1952].

Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. A New Abridgement from the Second and Third Editions; Edited with an Introduction by Robert Fraser. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994. (World's Classics)

Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Compiled by Angela Richards; Translated from the German under the General Editorship of James Strachey, in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson; Editorial Assistant Angela Richards. 24 vols. London: Vintage, 2001.

vol. 9: *Jensen's 'Gradiva' and Other Works (1906-1908)*.

vol. 13: *Totem and Taboo and Other Works (1913-1914)*.

vol. 17: *An Infantile Neurosis and Other Works (1917-1919)*.

vol. 23: *Moses and Monotheism, an Outline of Psycho-Analysis and Other Works (1937-1939)*.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*. London: Fontna, 1973.

Girard, René. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

Gould, Stephen Jay. *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

Gross, Michael B. *The War Against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004. (Social History, Popular Culture, and Politics in Germany)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. Hermann Glockner. 20 Baenden. Stuttgart: Frommann, 1949-1959.

Heidegger, Martin. *Early Greek Thinking*. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. San Francisco: Harper and Row, 1984.

_____. *Holzwege*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, [1950].

Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Basingstoke: Macmillan (Palgrave), 1989.

_____. _____. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

Hobbes, Thomas. *Leviathan, Parts I and II*. Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste. Rev. ed. Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011. (Broadview Editions)

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Modern Library, 2002.

Kant, Immanuel. *Werke*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. 12 vols. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977. (Theorie-Werkausgabe)

Kirk, Geoffrey Stephen. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge, [Eng.]: University Press; Berkeley: University of California Press, 1970. (Sather Classical Lectures; v. 40)

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

Kvanvig, Jonathan L. (ed.). *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Lang, Andrew. *The Making of Religion*. [London; New York: Longmans, Green, 1898].

_____. *Myth, Ritual and Religion*. 2 vols. [London: Longmans, Green, 1887].

Laqueur, Thomas Walter. *Religion and Respectability: Sunday Schools and Working Class Culture, 1780-1850*. New Haven: Yale University Press, 1978.

Leeuw, G. van der. *Religion in Essence and Manifestation.* Translated by J. E. Turner. 2 vols. New York: Cloister Library; Harper and Row, 1963.

Lévi-Strauss, Claude. *The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press, [1966]. (Nature of Human Society Series)

Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. (Theorie)

Machiavelli, Niccolo. *The Prince.* Ed. and Trans. Lester G. Crocker. New York: Pocket Books, 1963.

MacIntyre, Alasdair C. *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century.* London: [Taylor and Francis], 2006.

Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion, and Other Essays.* Glencoe: Free Press, 1948.

_____ . _____ . Glencoe: Free Press, 1954.

_______. *Myth in Primitive Psychology.* London: Kegan Paul, 1926. (Psyche Miniatures General Series; no. 6)

Manuel, Frank Edward. *The Eighteenth Century Confronts the Gods.* New York: Atheneum, 1967.

Martin, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory.* Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005.

Marx, Karl and Friedrich Engels. *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke.* 37 vols. Berlin: Dietz, 1956-1989.

_____ . *On Religion.* Moscow: Progress Publishers, 1957.

Merton, Robert King. *Social Theory and Social Structure.* Rev. and Enl. ed. Glencoe, Ill.: Free Press, 1957.

Moore, Robert Laurence. *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture.* New York: Oxford University Press, 1994.

Mueller, F. Max. *The Hibbert Lectures 1878: Lectures on the Origin and the Growth of Religions Illustrated by the Religions of India.* [s. l.]: Kessinger Publishing, 2004. On the web: <http://books.google.com.qa/books?id=idnvW-PEZB2gC&printsec=frontcover&hl=ar&source=gbs_ge_summary_r&-cad=0#v=onepage&q&f=false>.

Nagel, Thomas. *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays, 2002-2008*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Niebuhr, Helmut Richard. *The Social Sources of Denominationalism*. Hamden, Conn.: The Shoe String Press, 1954.

Nye, Malory. *Religion: The Basics*. London; New York: Routledge, 2003.

O'Dea, Thomas F. *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1966].

Pickering, W. S. F. (ed.). *Durkheim on Religion*. Cambridge: James Clarke and Co., 2011.

Popkin, Richard Henry. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Rev. and Expanded ed. Berkeley: University of California Press, 1979.

Post, Werner. *Kritik der Religion bei Karl Marx*. München: Kösel, [1969].

Pratt, James Bissett. *Eternal Values in Religion*. New York: Macmillan, 1950.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness; an Essay in Phenomenological Ontology*. Translated and with an Introd. by Hazel E. Barnes. Special abridged ed. New York: Citadel Press, 1964.

_____. *Essays in Existentialism*. ed. with Foreword by Wade Baskin. New York: Citadel Press, 1967.

Schleiermacher, Friedrich. *Ueber die Religion: Reden an die Gebildeten unter Ihren Verächtern*. Stuttgart: Philip Rklam, 1969.

_____. _____. 3nd ed. Berlin: [G. Reimer], 1821.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. (Studies in Contemporary German Social Thought)

_____. _____. Translated by George Schwab; Foreword by Tracy B. Strong. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

______. *Politische Theologie; vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München: Duncker and Humblot, 1922.*

_____. _____. 9 Auflage [edition]. Berlin: Duncker and Humblot, 1996.

Shermer, Michael. *The Science of Good and Evil: Why People Cheat, Gossip, Care, Share, and Follow the Golden Rule*. New York: Times Books, 2004.

Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982. (Chicago Studies in the History of Judaism)

____. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. (Chicago Studies in the History of Judaism)

Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. New York: New American Library, 1964.

Smith, William Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites. First Series, The Fundamental Institutions*. New Ed., Rev. Throughout by the Author. London: A. and C. Black, 1894. (Burnett Lectures [Aberdeen university]; 1888-89)

Stuart Mill, John. *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion, Theism*. Amherst, NY: Prometheus Books, 1998. (Great Books in Philosophy)

Swartley, Willard M. (ed.) *Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking*. Foreword by Diana M. Culbertson. Telford, Pa.: Pandora Press; Scottdale, Pa.: Herald Press, 2000. (Studies in Peace and Scripture; v. 4)

Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005.

Taylor, Mark C. (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Thompson, Edward Palmer. *The Making of The English Working Class*. London: Victor Gollancz, 1963.

Tillich, Paul. *Ultimate Concern, Tillich in Dialogue*. Edited by D. MacKenzie Brown. London: SCM Press, 1965.

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Translated by Henry Reeve. 2 Vols. New York: D. Appleton, 1899.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches = Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Translated by Olive Wyon. 2 vols. London: G. Allen and Unwin; New York: Macmillan Co., 1931. (Halley Stewart Publications; no. 1)

Tweed, Thomas A. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.

Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* 2 vols. London: J. Murray, 1871.

Wach, Joachim. *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian.* London: Routledge and Kegan Paul, 2009.

Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus.* Erftstadt, Germany: Area Verlag, 2007.

_____. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.* Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translators Ephraim Fischoff [et al.]. 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1978.

_____. *The Sociology of Religion.* Translated by Ephraim Fischoff; Introd. by Talcott Parsons. Boston: Beacon Press, 1963.

_____. *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Nachlass.* 5 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr; P. Siebeck, 1999-2010. (Gesamtausgabe/Max Weber. Abt. I, Schriften und Reden; Bd. 22)

Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften.* herausgegeben von Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier.

Wellhausen, Julius. *Das arabische Reich und sein Sturz.* Berlin: G. Reimer, 1902.

Yinger, John Milton. *The Scientific Study of Religion.* New York: Macmillan, 1973.

Periodicals

Bailey, Edward. «Implicit Religion: What Might that Be?.» *Implicit Religion*: vol. 1, no. 1, 1998.

Berger, Peter. «Second thoughts on Defining Religion.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 13, no. 2, 1974.

Crone, Patricia. «Islam, Judeo-Christianity and Byzantine Iconoclasm.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*: no. 2, 1980.

Gibb, H. A. R. «The Evolution of Government in Early Islam.» *Studia Islamica*: no. 4, 1955.

Hertzler, Joyce O. «On Golden Rules.» *International Journal of Ethics*: no. 44, 1933-1934.

Hodgson, Marshall G. S. «A Comparison of Islam and Christianity as a Framework for Religious Life.» *Diogenes*: no. 32, Winter 1960.

Machalek, Richard. «Definitional Strategies in the Study of Religion.» *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 16, no. 4, 1977.

Hillar, Marian. «The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Thought and Foundations of Christianity, Part I.» *A Journal from the Radical Reformation: A Testimony to Biblical Unitarianism*. vol. 7, no. 3, Spring 1998.

______ . «The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Thought and Foundations of Christianity, Part II.» *A Journal from the Radical Reformation: A Testimony to Biblical Unitarianism*: vol. 7, no. 4, Summer 1998.

Sutton, C. W. H. «Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian, by Joachim Wach.» *Philosophy* (Routledge): vol. 27, no. 102, July 1952.

Wilson, Bryan R. «Morality in the Evolution of the Modern Social System.» *British Journal of Sociology*: vol. 36, no. 3, 1985.



فهـــرس عـــام

- ب -

- ت -

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

- ق -

- ك -

ـ ل ـ

- م -

- ي -



هذا الكتاب

هذا المجلد هو الجزء الأول من كتاب يعالج الدين والعلمانية في سياق تاريخي. وهو يُعدّ في منزلة المقدمة لهذا الكتاب، وذلك بمعالجة موضوعات الدين والتدين بتمييزهما من أقرب الظواهر الاجتماعية إليهما. وينتقل بها بشكل تدريجي إلى استنتاج محدد هو ضرورة فهم أنماط العلمنة في عصرنا من أجل فهم أنماط التديّن، ممهّدًا بذلك للجزء الثاني من الكتاب عن العلمانية والعلمنة. ويتناول هذا الكتاب مسألة التديّن من منطلق أن الدين ظاهرة لا تقف وحدها من دون تديّن. ويعالج مركزية الإيمان في الدين، ويحلّل مسألة الإيمان ويبيّن خصوصيتها، وذلك بتحليل الظاهرة الدينية وأدبياتها. كما يحلل الفرق بين الإيمان بحقائق (أو تصديقها)، ويكنّيه إيمانًا معرفيًا، والإيمان الديني المحض (أو العرفاني). ويتطرق كذلك إلى مسألة مركزية هي تمايز التديّن بصفته ظاهرة اجتماعيّة لها دينامية تطور، وحيز دلالي واجتماعيّ كافٍ يسمح بوجود تديّن من دون إيمان.

كما يتناول هذا الكتاب مسألة تمييز معاني العلمنة قبل معالجتها بشكل موسع في الجزء الثاني، ويعتبرها نموذجًا سوسيولوجيًا في فهم المراحل الحديثة وتفسيرها في عمليّة تمايز وتمفصل بدأت منذ وعي الدين باعتباره دينًا، ويمكن اعتبارها، مثل أي تمايز، صيْرورةً تاريخيّةً جارية مذ بدأ تطور المجتمعات البشريّة. ولا تقبل هذه الصيْرورة أي تنميط أيديولوجيّ نهائيّ لها. وتتجلى العلمنة بمعناها الضيّق، باعتبارها تطوّرًا تاريخيًّا متعيّنًا منذ فجر الحداثة، في انحسار الدين من مجال فكري واجتماعيّ بعد آخر، بما في ذلك تحييد الدولة في المجال الديني، وتحييد العلم دينيًّا وغير ذلك.

السعر: ١٤ دولارًا

ISBN 978-9953-0-2542-1



المركز العربي